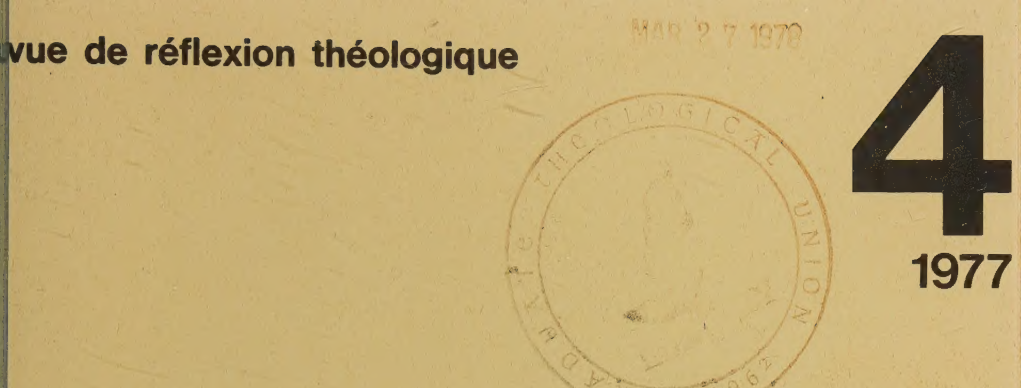
vue de réflexion théologique



4
1977



crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant « sagesse ».

Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou « de toute ton intelligence ») et de toute ta force. » (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en « sagesse ». C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.

HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

N. B. — Pour des raisons typographiques, nous écrivons HOKHMA sans point sous le H.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ray, Atelier Orange, Cossonay-Ville (Suisse)

Impression: Atelier JS&E Grand, Romanel + Imprimerie Cornaz SA, Yverdon (Suisse).

Sommaire

Le ministère épiscopal
comme ministère d'unité
dans l'église ancienne
par Marc LODS
page 1

Le Royaume de Dieu
et l'humanisme
par Klaus BOCKMUEHL
page 18

Du schisme à Manassé
par K. A. KITCHEN
page 38

Blaise Pascal
Un théologien
pas comme les autres
par Pierre-David NICOLE
page 60

Crois-tu ?
par Anselme de CANTORBERY
page 73



Le ministère épiscopal comme ministère d'unité dans l'église ancienne

par Marc LODS
professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Paris

Question d'actualité, la réflexion sur les ministères dans l'Eglise est aussi une question délicate, voire même parfois un point chaud dans les relations interconfessionnelles.
Nous remercions M. Lods de nous offrir par cet article non pas « la réponse définitive », mais des éléments bibliques et patristiques susceptibles de stimuler notre réflexion.

* * *

Le Nouveau Testament parle très peu des évêques *(épiskopoi* = surveillants, visiteurs) ; ils ne sont mentionnés que cinq fois ; les termes de « surveillance » *(épiskopè)* ou de « surveiller » *(épiskopein)* apparaissent un peu plus souvent. Cependant plus que le mot lui-même, c'est le contenu du ministère qui importe.

Si la question du ministère dans l'Eglise est abondamment débattue, celle du ministère selon le Nouveau Testament l'est très particulièrement [1]. Notre propos est de dire ici, sans entrer dans trop de détails, que le contenu des charges ministérielles peut être, dans le Nouveau Testament, considéré comme orienté dans deux directions, soit celle du ministère de la parole, soit celle du ministère de gestion, de vigilance, de présidence, de surveillance, de rassemblement, donc « ministère d'unité » ! Ces deux directions, sans être certainement opposées, sont cependant différentes l'une de l'autre.

[1] On peut lire, par exemple : Philippe Menoud, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament* (Cahier théologique 22), 1949 ; André Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Eglise* (Lectio divina 68), 1971 ; *Les ministères de l'Eglise,* 1974 ; P. Bony, Ed. Cothenet, J. Delorme, etc., *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament* (Coll. Parole de Dieu 10), 1974 ; Marc Lods, *Le ministère d'unité* (Point théologique 19), 1976.

1. Les deux pôles du ministère dans le Nouveau Testament

A. *Le ministère de la parole*

L'Eglise a reçu mission d'annoncer l'Evangile jusqu'aux extrémités de la terre. Le témoignage rendu à la Parole faite chair est d'abord un témoignage en paroles.

Ce sont les *apôtres,* réunis en présence du Ressuscité (Mt. 28. 19-20) qui ont les premiers reçu l'ordre d'« enseigner » *(didaskontés)* toutes les nations. L'apôtre remplit donc essentiellement un ministère de prédication ; il est l'« envoyé » du Christ à travers la terre habitée pour témoigner de bouche devant les hommes (Act. 1. 8). C'est ce que Paul dit bien souvent de lui-même (1 Cor. 1. 17 ; 2. 1-13 ; 3. 1 ; 15. 11 ; Gal. 1. 8-9 ; 2. 7-9, etc.) et c'est ce qu'il a incessamment mis en pratique au cours de ses voyages missionnaires. Il en est de même des autres apôtres, notamment Pierre qui, à la conférence de Jérusalem, se proclame évangéliste des païens (Act. 15. 7) et qui devient ensuite celui des circoncis (Gal. 2. 8). Aux apôtres revient donc l'enseignement *(didachè)* (Act. 2. 42) ; lorsque l'Eglise de Jérusalem commence à croître, les ministères se diversifient et les Douze se réservent le « ministère de la parole » *(diakonia tou logou)* (Act. 6. 4).

Si l'apôtre est bien en premier lieu le prédicateur missionnaire, d'autres sont, eux aussi, ministres de la parole.

Le *prophète,* quel que soit le contenu précis de sa charge, est, de toute façon, l'étymologie en fait foi, un ministre de la parole, qu'il s'agisse d'une parole se rapportant à l'avenir (*pro* = en avant) ou simplement d'une parole dite en public (*pro* = devant les hommes).

Le *docteur,* sur le compte duquel on peut également dire beaucoup de choses assez différentes, étant un « enseignant » (catéchète, théologien, exégète, tout en étant aussi un inspiré), est, lui aussi, un « parleur » dont le propre est de discourir afin d'être écouté et compris.

Il faut encore faire mention de l'*évangéliste* de la liste d'Ephésiens 4. 11, terme curieux en ce sens que tout prédicateur de Jésus-Christ est normalement un « homme de l'Evangile » : Philippe, l'un des Sept, est appelé de ce nom (Act. 21. 8), ainsi que Timothée (2 Tim. 4. 5). Il désigne peut-être simplement le missionnaire qui va là où les apôtres ne peuvent se rendre ou après le temps de leur activité ; de toute manière, il prêche la Bonne Nouvelle.

Bref, comme l'explique saint Paul dans un texte souvent repris et médité de la lettre aux Romains (10. 14-15), la foi provient toujours de la prédication ; il n'y a pas de foi concevable sans un « kérygme » de l'Evangile, c'est-à-dire sans une parole annoncée, que le « prédicateur »

(kèrussontos) « prêche » *(kèruxasin),* parce qu'il a été « envoyé » *(apostalôsin)* et afin que d'autres puissent l'« entendre » *(ékousan, akouôsin)* ; selon Es. 52. 7, sont déclarés bénis les pieds de ceux qui annoncent l'Evangile. Et l'apôtre conclut en citant Ps. 19. 5 : « Leur voix atteint toute la terre et leur parole les extrémités du monde » ; ainsi « la foi vient de ce que l'on entend » *(ex akoès)* (10. 17-18).

B. *Le ministère de rassemblement*

Il faut maintenant reconnaître que ce que le Nouveau Testament rapporte sur le « contenu » des charges exercées dans l'Eglise ne rentre pas en totalité dans celui des ministères qu'on peut nommer « ministères de la parole », même si ceux-ci tiennent normalement la première place. Il existe aussi des ministères où la parole, si elle est utilisée, n'est cependant pas, pour leur exercice, l'expression essentielle et indispensable.

Quand une communauté est constituée, il faut l'affermir, afin qu'elle puisse poursuivre son existence et soit en mesure d'assumer sa fonction de témoignage.

Considérons de nouveau l'*apôtre*. Quand celui-ci exerce son activité dans une communauté déjà formée, il y tient le rôle d'animateur et de directeur ; il y exerce son autorité qui n'est pas seulement celle de la parole, mais de sa personne tout entière. L'apôtre Paul, après avoir semé l'Evangile, revient sur ses pas pour « affermir l'âme de ses disciples » (Act. 14. 22). A ce stade, une de ses tâches est de faire nommer des anciens, comme en Pisidie (id. 23) ou à Ephèse (20. 17), afin que l'œuvre apostolique puisse s'y poursuivre. Les apôtres et les anciens de la première Eglise de Jérusalem se réunissent en conférence pour résoudre ensemble les importants problèmes en cours (15. 6-21).

L'autorité de l'apôtre est considérable ; il pose le fondement *(thémélion)* des Eglises, comme le déclare Paul à propos de lui-même (1 Cor. 3. 10), ce qui signifie que ce n'est pas seulement la responsabilité de sa prédication, mais toute l'institution de l'Eglise qui repose sur ses épaules. Globalement les apôtres constituent le fondement (toujours *thémélion*) sur lequel est bâtie l'Eglise de Dieu (Eph. 2. 20 ; cf. Apoc. 21. 14).

Tout particulièrement l'apôtre Pierre, selon la promesse du Christ, est le rocher *(pétra)* sur lequel repose toute l'Eglise et contre elle les portes de l'enfer ne prévaudront point (Mt. 16. 18) ; telle est en tout cas l'exégèse adoptée par beaucoup.

A côté des apôtres, les *presbytres* ou *anciens,* successeurs des *zeqénim* de l'ancienne alliance, ont un rôle qui

comporte certainement avant tout une responsabilité de présidence, de gestion et de vigilance. Il ne paraît pas que l'ancien ait à tenir communément des discours ; bien que certains d'entre eux aient parfois pour tâche de prêcher et d'enseigner (1 Tim. 5. 17), ils n'exercent de fonction ni cultuelle, ni d'évangélisation. Par contre, ils s'occupent des malades (Jq. 5. 14) ; ce sont eux aussi qui veillent à mettre en place d'autres ministères et ils exercent, dans ce domaine, une autorité immense, puisque c'est le collège des anciens qui impose les mains, selon 1 Tim. 4. 14 (à Timothée lui-même).

Le *diacre,* qui apparaît assez souvent (Rom. 12. 7 ; Phil. 1. 1 ; 1 Tim. 3. 8-13), a-t-il eu dès la première heure le même double rôle dans le déroulement du culte et dans l'exercice de la bienfaisance communautaire, qu'il tiendra plus tard ? Nous ne savons, pas plus que nous ne savons quelle était à Rome la fonction de la diaconesse Phébée *(hè diakonos),* sinon qu'elle avait « assisté » beaucoup de chrétiens dans la peine (Rom. 16. 1-2). Le travail du diacre ou de la diaconesse n'était en tout cas pas de prendre la parole, ni de faire œuvre missionnaire. D'après Actes 6, quoi qu'on puisse conclure à propos du ministère des Sept, on apprend que la tâche qui est réservée aux hommes élus à la demande des apôtres a été d'abord de « servir aux tables » *(diakonein trapézais)* (6. 2), ce qui implique le soin des « agapes » fraternelles qui ont tenu une si grande place dans l'Eglise apostolique ; ces repas faisaient suite à ceux que Jésus avait pris avec les pauvres, les péagers et les gens de mauvaise vie.

Dans la liste que nous lisons en 1 Cor. 12. 28, sont mentionnés, d'une part, des chrétiens qui ont reçu le don de « gouverner » *(kubernèseis)* et d'autre part, ceux qui ont la charge de « secourir » *(antilèpseis).* Direction et assistance représentent sans doute les mêmes fonctions ou des fonctions analogues à celles de la liste de Rom. 12. 8 : celui qui « préside » *(proïstaménos* (cf. le *proéstôs* de 1 Tim. 5. 17) et celui qui « distribue (les aumônes) » *(métadidous),* ainsi que celui qui « exerce la miséricorde » *(éléôn).*

Les « conducteurs » *(hègouménoi),* mentionnés dans l'épître aux Hébreux (13. 7-13-24), sont aussi à placer dans la catégorie de ceux qui exercent une autorité de direction.

Un terme bien biblique est celui de *berger* ou *pasteur (poimèn).* Les chefs et les prêtres d'Israël ont été les bergers, bons ou mauvais, du peuple de Dieu et le mot, ainsi que l'image, reviennent souvent dans le Nouveau Testament. Jésus d'abord a été le bon berger (Jn 10), par opposition aux mauvais bergers d'antan. Puis, à la suite du Christ, « berger et évêque des âmes » (1 Pi. 2. 25), d'au-

tres, dans l'Eglise, ont reçu cette appellation. L'apôtre Pierre, selon Jn 21. 15-17, a reçu mission de « faire paître les brebis », ce qui, dans ce texte en tout cas, imprime à son apostolat le signe de la mission que le Ressuscité a spécialement confiée à son apôtre confessant. Le ministère « pastoral » a sa place dans la liste d'Eph. 4. 11 : le titre a donc réellement été porté par des hommes ayant une charge reconnue dans la communauté chrétienne.

Comme le Seigneur lui-même, le pasteur surveille ses brebis avec sollicitude ; il les conduit parce qu'il les aime ; il les rassemble sous sa houlette, les protège contre leurs ennemis et les dirige vers les sources pures et les bons pâturages. Le berger ne parle pas beaucoup ; sa fonction est exercée beaucoup moins au moyen de sa voix que de sa houlette, signe de son autorité, voire de son pouvoir.

Ce qu'il convient de remarquer, c'est que, plusieurs fois dans le Nouveau Testament, le terme de « pasteur » est associé à celui d'« évêque » et l'idée de « paître » *(poimainein)* à celle de « veiller », « surveiller » *(épiskopein).* Non seulement le Christ est, comme nous l'avons indiqué, « berger et évêque » (1 Pi. 2. 25), mais les anciens d'Ephèse sont exhortés par l'apôtre à « prendre garde au troupeau sur lequel le Saint-Esprit les a établis évêques *(épiskopous),* pour faire paître *(poimainein)* l'Eglise de Dieu » (Act. 20. 28). De même il est dit aux anciens, en 1 Pi. 5. 2 : « Faites paître *(poimanaté)* le troupeau de Dieu qui est chez vous », à quoi quelques manuscrits ajoutent : « en les surveillant » *(épiskopountés).* Ces textes indiquent clairement que les titres de pasteur et d'évêque sont à peu près identiques et interchangeables.

L'évêque, comme l'ancien, pouvait, selon les épîtres pastorales, avoir des fonctions de prédication et d'enseignement (1 Tim. 3. 2 ; Tite 1. 9). Cependant il est surtout un administrateur *(proïstaménos)* consciencieux (1 Tim. 3. 4-5), c'est-à-dire chef de maison et « intendant de Dieu » *(Théou oikonomos)* (Tite 1. 7).

Il faut poser la question de la présidence des *sacrements* du baptême et de la cène. Le Nouveau Testament ne dit pas grand-chose à ce sujet. La notice d'Actes 2. 42 sur la « fraction du pain » et le baptême qui suivit la première Pentecôte (2. 41) laissent supposer que ce sont les apôtres qui présidaient le culte. Paul, à Troas (Act. 20. 7-12), a célébré l'eucharistie : c'est lui qui a prononcé l'homélie et qui ensuite « a rompu le pain ». On peut penser que, là où se trouvait un apôtre et tant qu'il y eut des apôtres, la présidence du culte lui revenait d'office. Cependant aucune règle n'est donnée à ce point de vue, ni dans les « paroles d'institution » des sacrements, ni ailleurs. Jésus-Christ, en

donnant ses ordres : « Baptisez toutes les nations » (Mt. 28. 19) et : « Faites ceci en mémoire de moi » (1 Cor. 11. 24-25), n'a point dit *à qui* il s'adressait. Ceci étant dit, il devait bien se trouver un fidèle qui avait la charge reconnue de veiller au bon fonctionnement des actes sacramentels de sa communauté ; c'est évidemment d'un ministère de « présidence » qu'il s'agit.

Ce que nous venons de dire à propos de ce second type de ministère ne nous conduit pas, à première vue, à apercevoir un ensemble bien ordonné ; par exemple, on peut aisément envisager une distinction à établir entre un ministère de direction et un autre qui serait un ministère « diaconal » d'entraide fraternelle. La « direction » exercée par les apôtres était parfois sévère, comme ce fut le cas pour Pierre condamnant Ananias et Saphira (Act. 5. 1-11) ou Paul livrant à Satan l'incestueux de Corinthe (1 Cor. 5. 3-5) ; un tel « pouvoir » repose certainement, en dernière analyse, sur la parole du Seigneur autorisant ses disciples à lier et délier les consciences en son nom (Mt. 16. 19 ; 18. 18 ; Jn 20. 23). Comme doit le faire le berger, le « chef » de communauté marche à la tête de son troupeau et le conduit avec fermeté.

D'un autre côté, il y a les ministres qui apparaissent davantage que les précédents comme des « serviteurs » et qui assument des tâches plus humbles : ils distribuent les aumônes et tiennent les comptes de la communauté ; ils sont astreints au « service des tables » (Act. 6. 2), étant présents auprès des plus déshérités.

On aperçoit cependant, entre tous ces ministres dont on vient de parler, un lien certain ; ils sont tous responsables de la bonne marche de l'ensemble de la communauté ; ils cherchent à la rendre capable de vivre conformément à la volonté de son Seigneur ; ils « veillent » à ce qu'elle forme un troupeau bien groupé ; ils sont des « rassembleurs », chacun à sa manière, en face des forces centrifuges qui sont à l'œuvre pour ruiner l'œuvre de Dieu ; qu'aucune brebis ne se perde et que les membres du corps vivent en harmonie les uns avec les autres et pour le bien commun. Il s'agit donc bien de diverses formes d'un « ministère d'unité », unité du corps ecclésial dans chacune de ses fonctions organiques et en vue du bon agencement de ses articulations (Eph. 4. 16).

C. *Que conclure à propos du ministère d'unité ?*

Deux types de ministères apparaissent donc dans le Nouveau Testament. Seulement si nous disons ministère de la parole *et* ministère d'unité, les deux expressions ne sont pas liées par une conjonction indiquant une équivalence ou

une égalité ; nous disons seulement que, à côté (disons plutôt : au-dessous) du ministère de la parole prend place celui du rassemblement des fidèles. Sans le ministère de la parole, il n'y a point d'Eglise véritable ; cependant cette « parole » prêchée n'épuise pas à elle seule toute la fonction ministérielle de l'Eglise.

Disons encore que si nous sommes conduits à distinguer deux orientations dans le ministère, nous ne voulons pas dire que ces deux types soient séparables, ni, à moins forte raison, qu'ils soient forcément assurés par deux ministres qui se chargeraient respectivement de l'une et de l'autre fonction.

Plutôt que de parler de deux types de ministères, mieux vaudrait dire deux pôles dans le ministère de l'Eglise. Il y a le moment de la parole et du témoignage et il y a ensuite celui de la réflexion et de l'intégration dans la communauté des enfants de Dieu. Après avoir été constituée par la parole, l'Eglise doit être protégée contre les forces dispersantes et dissolvantes qui la menacent et se regrouper en vue de l'action nouvelle. Ces deux pôles, qui sont complémentaires, correspondent aux deux mouvements de la vie de l'Eglise : la mission et le rassemblement. Si l'Eglise se dit « catholique », donc « envoyée » et « dispersée » à travers le monde, elle doit aussi se rassembler dans une congrégation fraternelle. A la fois dispersé et rassemblé était déjà le peuple d'Israël, depuis Abraham qui, au moment de son appel, était destiné à être en bénédiction à toutes les familles de la terre (Gen. 12. 3), jusqu'au Serviteur de l'Eternel appelé à être « la lumière des nations pour porter le salut jusqu'aux extrémités de la terre » (Es. 49. 6).

Cette tension fondamentale, l'Eglise chrétienne l'exprime dans son culte : celui-ci est le lieu du regroupement des fidèles autour de son Seigneur ; mais, à la fin, l'assemblée, qui a vécu un moment dans l'unité de sa foi, est renvoyée au loin afin que la parole entendue parvienne à l'extérieur ; elle est renvoyée comme le démoniaque guéri à qui Jésus a dit : Va et raconte autour de toi ce que le Seigneur a fait (Mc 5. 19 ; Lc 8. 38-39) ; elle est renvoyée encore comme la foule qui avait reçu le pain dans le désert de la main de Jésus et que celui-ci a « congédiée » (Mt. 14. 22-23 ; 15. 39 et paral.). *Ite missa est,* dira la liturgie latine postérieure : les fidèles dispersés sont envoyés en « mission » dans le monde.

L'Eglise subit ainsi un double mouvement : mission et envoi vers les hommes, rassemblement et ressourcement par un retour sur soi, ceci précisément en vue d'avoir la force d'aller de nouveau de l'avant. Comment demeurer fidèle dans le témoignage, si le retour aux sources d'eau

vive n'est pas d'abord réalisé ? Dans le déroulement de la vie ecclésiastique, ces deux mouvements s'interfèrent forcément ; ils ont cependant chacun leur signification propre ; ils sont le mouvement même de la vie. Dans l'Eglise se lèvent des hommes qui ont reçu vocation d'aller de l'avant, d'être des pionniers et des missionnaires et de stimuler ainsi le témoignage de toute l'Eglise, et d'autres, ou les mêmes peu importe, reçoivent de Dieu le soin de la communauté elle-même, de son édification, de son affermissement et de son unité, pour nourrir le témoignage même et, de l'intérieur, le rendre plus fervent, plus riche et plus vrai.

Le ministère de vigilance et d'unité a son caractère propre, sa raison d'être fondamentale, à côté du ministère de la parole proprement dit.

2. Le ministère d'unité dans l'Eglise ancienne. Episcopat et synodes.

A. *Fin du Ier, IIe et IIIe siècles. Expérience de l'unité.*

Il y a un fait qu'il convient de mettre tout de suite en lumière et qui domine la situation ecclésiastique post-apostolique : d'un côté l'Eglise locale s'organise et se structure fortement autour de la personne de l'évêque ; mais d'un autre côté, au même moment, il n'apparaît aucune forme de structuration entre les diverses Eglises ; et cependant ces Eglises vivent dans la conviction fondamentale qu'elles sont en unité de foi les unes avec les autres ; et elles confessent unanimement que l'Eglise catholique est une Eglise Une.

1. L'époque apostolique a vu se dessiner peu à peu et prendre place plus ou moins rapidement un ministère « épiscopal » collégial ou unique. Au début du IIe siècle le mouvement s'accentue vers la pratique d'un épiscopat centré sur une seule personne, nul ne saurait en douter. Le témoignage certainement le plus caractéristique est celui que donne Ignace d'Antioche vers 110, pour ce qui regarde les Eglises d'Orient, les plus anciennement dressées et les plus vivantes, à savoir à Antioche de Syrie et en Asie.

Il faut se garder de regarder le schéma ignacien comme admis, à cette date, dans toutes les Eglises. Nous n'entrons pas dans le débat qui consiste à chercher à savoir par quelle voie et pour quelle raison l'épiscopat collégial, qui a certainement formé la structure d'un grand nombre d'Eglises pendant bien des années, a fait place à un épiscopat centré sur une seule personne, du type qu'Ignace nous fait connaître. Disons seulement que le mouvement en direction de l'évêque unique a fini par prévaloir partout

et que les difficultés que rencontraient alors les communautés chrétiennes expliquent ce mouvement centralisateur qui condense l'essentiel de l'autorité entre les mains d'un seul, à savoir la défense nécessaire contre les attaques du paganisme persécuteur, à l'extérieur, et surtout la lutte contre les hérétiques, à l'intérieur.

Voici, en résumé, quelques traits de la figure épiscopale telle qu'Ignace la dessine : l'évêque est l'équivalent de Dieu le Père (Magn. 2 ; 3. 1-2 ; 6. 1 ; Trall. 3. 1) ; il « possède la pensée de Dieu » (Polyc. 8. 1) ; il est aussi bien l'équivalent de Jésus-Christ (Eph. 6. 1 ; Trall. 2. 1) ; « les évêques, établis jusqu'aux extrémités de la terre sont dans la pensée de Jésus-Christ », comme le Christ est la pensée du Père (Eph. 3. 2).

L'évêque est lié à sa communauté de la manière la plus intime et celle-ci lui est soumise (Magn. 3. 2 ; 13. 2 ; Trall. 2. 1 ; Polyc. 6. 1, etc.) et ne fait rien sans lui (Magn. 7. 1 ; Trall. 2. 2 ; 7. 2 ; Philad. 7. 2 ; Smyrn. 8. 1 ; 9. 1). « La communauté est là où est l'évêque » (Smyrn. 8. 2). Il est son président (Magn. 6. 1-2), son intendant (Eph. 6. 1 ; Polyc. 6. 1) ; il parle selon l'Esprit (Philad. 7. 1-2 ; Polyc. 2. 2 ; 3. 2) et tout ce qu'il fait est « sûr et légitime », puisqu'en tout il est agréable à Dieu (Smyrn. 8. 2). Seul il préside l'eucharistie (Philad. 4. 1 ; Smyrn. 8. 1), ainsi que le baptême (Smyrn. 8. 2). Il est directeur des consciences de chacun (Polyc. 1. 2-3 ; 2. 1-2 ; 4. 1-3 ; 5) et lutte contre les ennemis persécuteurs (Polyc. 1. 3 ; 2. 3 ; 3. 1).

Bref, il est ministre de l'union *(tès hénôséôs)* (Polyc. 1. 2) et de la vigilance *(grègorei)* (id. 1. 3).

D'autres témoignages confirment que l'évêque est tout à la fois guide de la foi, directeur de la discipline, administrateur de la communauté, président du culte, défenseur des intérêts matériels et spirituels de l'Eglise.

Il faut préciser que la manière dont l'épiscopat est organisé et réparti dans les régions où le christianisme se développe est assez variable. Ainsi, d'après le témoignage de Cyprien de Carthage (248-258), on pouvait, pour l'Afrique, compter jusqu'à 87 évêques (chiffre fourni par la *Sententia episcoporum,* au synode africain de septembre 256). Ce chiffre est, en tout état de cause, très considérable ; il montre que les plus petites communautés des provinces africaines avaient leur évêque ; celui-ci était, en règle générale, à la tête d'une simple bourgade, vraisemblablement très peu nombreuse.

Pour la même époque, l'Egypte présente un visage très différent, puisque, jusqu'à l'épiscopat de Démétrius (environ 189-232), il n'y a qu'un seul évêque pour toute la région, résidant à Alexandrie et nommé et sacré par les pres-

bytres des diverses communautés de la ville et des environs. Démétrius installe trois évêques et son successeur, Héraclas, en met en place vingt nouveaux ; le nombre s'accroît au cours du IIIe siècle. Mais nous sommes loin de la situation de la région de Carthage. Ce qu'on pouvait nommer une « Eglise épiscopale » était donc très différent suivant les provinces.

Ces divergences n'empêchent pas que le monépiscopat est en place partout et que la responsabilité qui lui est reconnue est très considérable. Toute Eglise locale a son évêque et c'est avec une grande autorité qu'il exerce le ministère de l'unité.

2. On ne peut manquer d'être frappé en constatant qu'alors que s'affirme sur le plan local l'institution épiscopale, basée sur le ministère d'un évêque puissant, on ne voit se former aucun lien structurel entre les Eglises locales. A la fin du Ier siècle et dans le cours du IIe, non seulement aucun lien officiel n'existe, mais les diverses Eglises tiennent fortement à affirmer leur autonomie les unes vis-à-vis des autres ; cette autonomie est présentée comme un droit basé sur la liberté que possède tout chrétien.

Nous avons déjà mentionné les différences importantes qui existent dans la manière de vivre l'épiscopat lui-même : un évêque par communauté villageoise en Afrique, une sorte de super-épiscopat à Alexandrie d'Egypte. Il est facile de dresser une liste d'usages et de traditions qui montrent des nuances nombreuses suivant les Eglises : pratique du baptême ou du jeûne, célébration pascale, opposition sur le plan éthique entre communautés rigoristes ou latitudinaires, différences même dans la composition du canon biblique ou dans la rédaction des confessions de foi.

Cependant, malgré bien des divergences qui sautent aux yeux, les diverses Eglises qui ne parlent point la même langue, qui adorent le Seigneur avec des expressions terminologiques et culturelles qui ne concordent point, ont le sentiment profond de leur unité. S'il est possible de s'étendre sur les points de divergence, il est plus aisé encore de montrer avec quelle clarté et quelle persévérance les chrétiens ont confessé l'unité de l'Eglise de Jésus-Christ. Ce qui concrétise le mieux cette unité, c'est la communion eucharistique que l'on se donne d'Eglise à Eglise ; on se reçoit, par ce moyen, les uns les autres dans l'unité du Seigneur. Une expression, fort remarquable, qui est souvent employée, est celle du « don de la paix », c'est-à-dire la paix par la reconnaissance eucharistique mutuelle ; on échange des « lettres de paix ».

Les Pères se sont appuyés sur les thèmes et les types scripturaires qui leur paraissaient annoncer et suggérer

l'unité de l'Eglise : déjà, disent-ils, Daniel a annoncé la venue d'un peuple messianique, « hommes de toutes langues » (Dan. 7. 14), et Malachie a décrit prophétiquement l'eucharistie universelle en évoquant les fidèles célébrant, en l'honneur du Dieu unique, le culte véritable, « depuis le lever du soleil jusqu'à son couchant ... parmi les nations ... en tous lieux » (Mal. 1. 11). On revient volontiers sur les images bibliques, comme Eve, mère des croyants, l'arche de Noé, instrument du salut de toute créature sans distinction, la maison de prière de la première Pâque (Ex. 12. 46), le corps mystique dont Jésus-Christ est le chef.

L'unité entre chrétiens n'est pas seulement proclamée ; elle est surtout vécue ; nous en avons le témoignage, par exemple, donné par des chrétiens qui ont voyagé de lieux en lieux et qui ont ensuite fait part de la joie qu'ils ont ressentie en constatant que la même foi était confessée partout.

Hégésippe, originaire de Palestine, visite vers 170 un certain nombre d'Eglises, séjourtant notamment à Corinthe et à Rome ; il est heureux de rendre son témoignage : « Nous nous sommes réconfortés de l'orthodoxie *(tô orthô logô)* (des Corinthiens) » et il conclut : « Dans chaque ville on est fidèle à l'enseignement de la Loi, des prophètes et du Seigneur », c'est-à-dire l'Ancien et le Nouveau Testament (Eusèbe, Hist. eccl. IV, 22-2-3).

Aberkios, évêque d'Hiéropolis en Phrygie, au début du IIIe siècle, rapporte, dans une inscription en vers qu'il destinait à orner sa tombe, le voyage qu'il avait effectué pour le service de l'Eglise et qui le conduisit jusqu'à Rome, « la reine aux vêtements d'or et aux chaussures d'or ». Il apporte, lui aussi, son témoignage de chrétien : « Je vis là un peuple qui porte un sceau brillant. J'ai vu aussi la plaine de Syrie et toutes les villes, Nisibis par-delà l'Euphrate. Partout j'ai eu des confrères. J'avais Paul pour compagnon. La foi me conduisait partout. Partout elle me servit en nourriture un poisson pris à la source, très grand, pur, pêché par une vierge sainte. Elle le donnait sans cesse à manger aux amis. Elle a un vin délicieux ; elle le donne avec le pain. » S'exprimant en termes poétiques, le vieil évêque dit que c'est par le baptême et surtout par le partage de l'eucharistie, que se manifeste l'unité de toutes les Eglises en un seul corps.

Il convient de signaler encore les échanges de lettres et les visites fraternelles. Les épîtres du Nouveau Testament sont déjà des exemples du besoin d'exprimer les liens solides qui unissent les communautés et leurs chefs responsables. Après les écrits canoniques, la *Prima Clementis,* les lettres d'Ignace, évêque d'Antioche, et celles de Polycarpe,

évêque de Smyrne, sont à mentionner et ce genre littéraire n'a fait que se développer dans la suite. Pour ce qui regarde les visites que se font souvent les chrétiens, les évêques en premier lieu, ne mentionnons qu'un seul exemple, fort émouvant, que rapporte Eusèbe (Hist. eccl. V, 24, 16-17), citant une lettre d'Irénée : ce dernier évoque la visite, faite en 154 vraisemblablement, par l'évêque Polycarpe de Smyrne, alors fort âgé, à son jeune collègue Anicet de Rome, à propos de la différence de la célébration pascale qui s'était manifestée entre les traditions de leurs Eglises respectives. Ils ne réussirent pas à se convaincre mutuellement ; cependant « ils communièrent l'un avec l'autre, et, à l'église, Anicet céda l'eucharistie à Polycarpe par déférence ; et ils se séparèrent l'un de l'autre dans la paix ». Cette visite avait montré que, malgré une opposition que certains jugeaient fort grave, l'unité de l'Eglise n'était pas compromise ; l'eucharistie commune manifestait que l'unité des Eglises était et demeurait une réalité. Les échanges épistolaires et les visites ont contribué à manifester et à resserrer les liens des uns avec les autres ; cependant ils n'ont rien d'institutionnel.

Nous constatons donc, au IIe siècle, la situation suivante : autant l'organisation locale de l'Eglise est fortement structurée autour de l'évêque, centre, pivot et tête de la communauté, autant les instances institutionnelles liant entre elles les Eglises locales sont insignifiantes, même inexistantes. C'est la foi seule qui unit les chrétiens à travers le monde ; bien que confessée avec des mots différents, elle constitue, par sa confession même, le lien essentiel d'unité et cette unité est manifestée sans aucun « ministère d'unité » sur le plan universel. Il suffit que, de fait, la même foi soit proclamée d'un commun accord pour que l'on puisse croire à la réalité d'une Eglise une, catholique, sainte et apostolique.

B. *IIIe et IVe siècles. L'institution synodale.*

La fin du IIe siècle est marquée par l'apparition des *synodes* (*sunodoi* en grec, *concilium* en latin). Il ne s'agit plus de colloques occasionnels entre quelques évêques, mais d'une réunion régulière des chefs responsables d'Eglises d'une même région. Ces synodes, appelés à prendre des décisions communes, ont un caractère nettement « épiscopal », dans ce sens qu'ils ont une tâche de « surveillance » et de « vigilance ». De telles assemblées ont pour but de se porter collégialement garants de la doctrine et de la discipline ecclésiastiques.

A notre connaissance, c'est la crise montaniste qui a provoqué la convocation des premières assemblées syno-

dales. Eusèbe en fait mention (citant l'anonyme antimontaniste, Hist. eccl. V, 16, 10) : peu de temps après les premières manifestations du trio prophétique, Montanus, Prisca et Maximilla (156 ou 173 suivant les calculs), « les fidèles d'Asie se sont réunis *(sunélthontôn)* à cette fin en de nombreux endroits de l'Asie ». Bien qu'il ne soit fait mention que des « fidèles » on peut penser qu'il s'agit de réunions d'évêques. C'est encore un synode qui est visé, dans la région de Thrace cette fois, dans une citation provenant de Sérapion, évêque d'Antioche (id. V, 19, 3). Une confirmation est donnée, toujours à propos de la lutte contre les montanistes, par Tertullien (De jej. 13) : « Dans les pays grecs, ces conciles se tiennent dans des lieux déterminés, formés de toutes les Eglises, qui traitent en commun les questions d'intérêt supérieur ; du fait que tout le nom chrétien s'y trouve représenté, ils se déroulent au milieu d'un grand respect ; qu'il est beau, en effet, de se réunir ainsi au pied du Christ, sous les auspices de la foi... Ces assemblées *(conventus)* s'ouvrent par des stations (c'est-à-dire des prières) et des jeûnes ; on sait y souffrir avec ceux qui souffrent et se réjouir ensuite avec ceux qui se réjouissent ». Tertullien souligne donc le caractère fraternel de ces réunions.

Après le montanisme, c'est la crise « quartodécimane » (opposition contre ceux qui célèbrent Pâque, à la manière juive, le « quatorzième jour » du mois de nisan) qui poussa les Eglises à se consulter en vue d'une décision commune. Vers 190, sous Victor, évêque de Rome, et peut-être à sa demande, des synodes sont convoqués dans diverses provinces pour opiner sur la célébration pascale. Eusèbe rapporte que « des synodes et des assemblées d'évêques » *(sunodoi kai sunkrotèseis épiskopôn)* furent tenus en Palestine, à Rome, dans le Pont, en Gaule, en Osrhoène, en Grèce (Hist. eccl. V, 23, 2-4), ainsi qu'en Asie à Ephèse (id. 24, 8), où les évêques de la province en grand nombre avaient été invités autour de Polycrate, évêque d'Ephèse. Des lettres sont ensuite écrites, indiquant les décisions prises. Il s'agit donc de plusieurs synodes régionaux qui siégèrent à peu près à la même époque pour tenter de résoudre la crise.

A partir des premières années du IIIe siècle, les synodes deviennent plus fréquents. Il s'agit parfois de réunions dépassant le cadre d'une simple province, comme celles qui se sont tenues à Antioche en 264, puis en 268, pour essayer de mettre fin aux activités de l'évêque du lieu, Paul de Samosate.

C'est à la suite de cette dernière assemblée qu'une lettre est expédiée très largement à un grand nombre d'évêques

afin de les associer aux décisions prises, « à Denis (de Rome), à Maxime (d'Alexandrie) et à tous ceux qui, dans l'*oikouménè,* exercent avec nous le ministère, évêques, presbytres et diacres et à toute l'Eglise catholique qui est sous le ciel » (Eus. Hist. eccl. 30, 2). L'intention œcuménique qui est exprimée, et qui se généralisera, est à noter : l'Eglise universelle est interpellée et sollicitée, à travers les délibérations d'un concile seulement régional, de prendre conscience de son unité « œcuménique ».

Dans une région au moins, l'Afrique, la réunion des synodes tend, au IIIe siècle, à prendre un rythme régulier ; ce n'est plus seulement lorsque les circonstances l'exigent, mais à époque fixe, que siège l'assemblée des évêques. Cyprien de Carthage nous apprend que, sous son épiscopat (248-258), et l'usage doit remonter plus haut, le synode se tenait, sous la présidence de l'évêque de Carthage, tous les ans et même, semble-t-il, deux fois par an, au printemps, aux alentours de Pâques, et à l'automne, en septembre.

Telle était la situation « synodale » de l'Eglise au moment où s'ouvre le IVe siècle et où les persécutions prennent fin.

Le triomphe de l'Eglise, après 311, a eu, sur la pratique des synodes, le premier résultat que la possibilité a été alors donnée à l'Eglise, par la situation de paix qu'elle a connue, d'organiser ses réunions conciliaires à l'échelle universelle. Il faut ajouter que ce n'est qu'assez lentement que les chrétiens ont ressenti le besoin de manifester l'œcuménicité des Eglises au moyen d'un concile général ; les synodes, réunis par régions, leur paraissaient suffisants pour exprimer leur unité, car le vieux sentiment de l'autonomie des Eglises locales demeurait, encore au IVe siècle, très vif.

Ajoutons que l'influence personnelle de l'empereur, devenu chrétien, a été fort sensible pour tout ce qui regarde l'évolution des institutions ecclésiastiques. C'est Constantin, en effet, qui a eu l'idée, afin de faire front à la crise donatiste et pour régler un certain nombre de points de discipline qui faisaient problème, de réunir le concile d'Arles en 314, qui est, en somme, le premier concile « occidental », c'est-à-dire la réunion des délégués des diverses régions de l'Empire d'Occident dont il était le maître (en tout cas la Gaule, l'Italie et l'Afrique). Plus tard, lorsque Constantin devint le souverain de tout l'empire reconstitué, après sa victoire sur Licinius en 324, il convoque, pour tenter de résorber l'affaire aryenne, le concile de Nicée en mai 325, premier concile œcuménique : il signifie l'unité de l'Eglise dans un Empire réunifié.

Bien que l'idée même d'un concile universel ait mis un certain temps à faire son chemin, depuis Nicée, tous les conciles œcuméniques de l'Eglise une, qui se sont réunis, ont été unanimement regardés comme l'expression de la volonté suprême de l'Eglise, confessant son unité et se portant garant de son orthodoxie.

Sans aller plus loin dans l'histoire, nous pouvons faire ressortir de ce qui précède les deux points suivants :

1. Au niveau de l'Eglise locale, le ministre de l'unité est l'évêque, qui concentre dans ses mains une très grande responsabilité. Lorsque les rouages de l'Empire romain se dissoudront, l'évêque sera dans sa ville le chef à la fois spirituel et temporel.

2. Le concile, en particulier le concile œcuménique, devient l'autorité reconnue au-dessus des évêques locaux, quels qu'ils soient. Le concile œcuménique est l'organe des décisions applicables à l'ensemble de l'Eglise ; ceci dans les deux domaines de la discipline, par le vote des canons relatifs aux mœurs des chrétiens et à l'organisation des communautés, et de la doctrine, par les définitions dogmatiques que la plupart des grands conciles ont été appelés à proclamer. Il détient, de droit et de fait, l'autorité supérieure et manifeste, de la manière la plus claire, l'unité de l'Eglise universelle.

* * *

Y a-t-il lieu de tirer de ce qui précède une conclusion générale à propos de l'*épiskopè* en tant que ministère de l'unité ? Y a-t-il possibilité de dire ce que la pratique des diverses formes du ministère de l'unité, dans l'Eglise ancienne, peut nous apprendre aujourd'hui ? [2]

Je dirais volontiers que cinq points peuvent être mis en vedette :

1. Il est bien certain que l'Eglise doit sans cesse rechercher et mettre en œuvre la meilleure structure possible en

[2] Eléments de bibliographie protestante sur l'épiscopat : Henri d'Espine, *Episcopat et unité chrétienne,* Rev. Théol. et Philos., 1950, pp. 75-82 ; *Ministères ecclésiastiques divers et consécration,* Rev. Hist. et Philos. rel., 1956, pp. 179-185 ; Richard Paquier, *L'Episcopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise,* Verbum caro, 1959, pp. 29-62 ; J.-J. von Allmen, *Quelques ouvrages récents sur la théologie du ministère et l'épiscopat,* Rev. Théol. et Philos., 1965, pp. 37-41 ; *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVIe siècle,* 1968 ; Franz J. Leenhardt, *Les fonctions constitutives de l'Eglise et l'« Episcopè » selon le Nouveau Testament,* Rev. Hist. et Philos. rel., 1967, pp. 111-149 ; Gérard Siegwalt, *L'autorité dans l'Eglise, son institution et sa constitution,* Rev. de Droit canonique 22, sept. et déc. 1972. En allemand : Peter Brunner, *Vom Amt des Bischof,* 1955 ; *Bischof oder Kirchenpräsident* (ouvrage collectif), Göttingen.

vue de donner son témoignage et qu'elle doit notamment veiller à se pourvoir d'une structure ministérielle d'unité. Il est bien certain aussi que ce n'est pas la structure qui fait l'unité ; c'est seulement la foi confessée ; et il convient de se souvenir que l'Eglise, pendant longtemps, est demeurée profondément unie, sans ministère d'unité autre que celui de l'Eglise locale, simplement par le lien de la foi. Cette situation ne s'explique sans doute pas ; on la constate seulement.

2. La lecture du Nouveau Testament nous conduit à dire que la formule classique, selon laquelle il suffit de la prédication de la Parole et de l'administration des sacrements pour assurer *toute* la mission de l'Eglise, est incomplète. A côté de la parole prêchée, prend place la nécessaire *épiskopè* qui, sous une forme ou sous une autre, doit donner naissance à des ministères de présidence, de vigilance et de rassemblement.

3. On ne peut faire l'économie de l'appréciation de la situation historique qui s'est imposée généralement dès le IIe siècle, relativement à un monépiscopat dans les Eglises locales. Cet épiscopat ne constitue nullement une infidélité à l'Ecriture ; il apparaît comme pleinement légitime, à condition toutefois de ne jamais perdre de vue que tout ministère est service. Tout ministère de l'Eglise, y compris le ministère « épiscopal », même s'il s'agit d'un épiscopat très structuré, est une partie du corps de l'Eglise, dans lequel aucun membre ne peut être regardé comme « supérieur » à l'autre ; il est simplement « autre », selon le charisme qu'il a reçu. Un « évêque » n'est point placé audessus d'un quelconque autre ministre de l'Eglise ; il exerce sans plus « son » ministère, pour lequel il a reçu vocation et qui est celui de l'*épiskopè.*

4. Le synode est une institution ancienne. La collégialité qui est son caractère propre n'exclut en aucune façon la responsabilité personnelle de ses membres. Les assemblées synodales exercent une fonction éminemment « épiscopale », par leur vigilance sur la gestion et la discipline de l'Eglise, et aussi, car cela est nécessaire, sur sa doctrine et sa confession de foi communautaire. Ajoutons qu'un synode doit être présidé et que cette présidence est en ellemême un ministère. L'autorité synodale, disons-le encore, n'est pas du tout en opposition avec l'exercice des autres ministères personnalisés de l'*épiskopè,* quelle que soit la forme qu'ils prennent.

5. Reste la question de l'*épiskopè* au niveau de l'Eglise universelle. Les protestants que nous sommes doivent se reconnaître bien démunis et indécis. Nos Eglises se présentent et vivent effectivement comme une collection d'institu-

tions ecclésiastiques juxtaposées et les liens qui unissent ces diverses Eglises, groupées ou non dans le Conseil œcuménique ou dans les Alliances confessionnelles, est beaucoup trop ténu. Il convient de reconnaître avec humilité ce qui est un manque sérieux.

A NOTER

La deuxième partie de l'article de M. GASQUE concernant *La valeur historique des Actes des Apôtres* a été retardée et paraîtra dans le prochain numéro de *HOKHMA*.

Le Royaume de Dieu et l'humanisme

par Klaus BOCKMÜHL
Professeur au Séminaire Théologique de St. Chrischona

En vue d'étudier ce thème, nous nous proposons de définir, dans un premier temps, chacune des deux dimensions : le Royaume de Dieu et l'humanisme. Puis, nous chercherons à discerner et à décrire leur relation mutuelle.*

Définition des notions

a) Qu'est-ce que l'humanisme ?

L'humanisme ne se présente pas comme un système fermé et intemporel, mais plutôt comme l'histoire variée des conceptions de ce que devrait être l'humanité, ainsi que des différents moyens de réaliser cet objectif. Cette histoire remonte aux premiers pas de l'*Aufklärung* grecque, avec la tentative des sophistes d'ancrer en l'homme lui-même, après la fin des contraintes de la religion populaire, les valeurs et les finalités nécessaires à l'existence humaine. Les principaux jalons de cette histoire sont ensuite l'éthique d'Aristote, le stoïcisme et Cicéron, la Renaissance et Erasme, l'*Aufklärung* et l'idéalisme allemand jusqu'à Nietzsche. De nos jours, tant le marxisme que l'existentialisme (Jaspers, Sartre) ou la conception du monde des néo-darwinistes (Julian Huxley) se veulent représentants de l'humanisme.

* Cet article est la traduction (à partir de l'allemand) d'une conférence donnée lors du *Congrès européen des théologiens évangéliques,* à Louvain (septembre 1976). Chacune des huit conférences traitait l'un des aspects du thème : *Le Royaume de Dieu et l'homme moderne* et introduisait une réflexion commune. On ne s'attendra donc pas à une présentation exhaustive du sujet dans ce seul article. Nous sommes convaincus que, malgré son caractère partiel, cette étude se révélera très stimulante pour nos lecteurs (N.d.l.R.).

Par humanisme, on entend une conception du monde *(Weltanschauung)* ainsi qu'un mouvement de l'histoire de la pensée pour qui l'homme est le centre, le thème, la valeur la plus élevée, l'objet central, voire unique, de la pensée et de l'action.

Tous les « -ismes » se caractérisent par le fait qu'ils contiennent non seulement une conception des valeurs, mais une conception du but à atteindre. Les « -ismes » élaborent des programmes et des efforts ayant pour but une dimension donnée. L'humanisme aussi a une conception du but à atteindre, une image de l'homme non seulement tel qu'il est, mais tel qu'il devrait être : *hominitas* et *humanitas*[1]. Le but de l'humanisme, c'est l'homme « vrai », idéal, « l'homme de l'avenir »[2] ; en d'autres termes, l'humanité achevée, à laquelle on parviendra par un processus de développement et d'« humanisation ».

Dans le sens indiqué ci-dessus, on peut aussi entendre par humanisme un « mouvement dans la direction de l'homme ». Sous cet angle, on peut aussi parler, en théologie, d'un « humanisme de Dieu », entendant par là la condescendance de Dieu, son mouvement vers l'homme par la venue du Christ dans le monde (Jn 3. 16).

Mais il ne faut pas oublier que la définition la plus commune de l'humanisme — l'homme au *centre* — peut être comprise également dans un autre sens : l'homme n'est plus seulement l'objet mais en même temps le sujet du processus d'humanisation, ce qui fait alors de l'humanisme un « mouvement de l'homme en direction de l'homme »[3]. On peut dans ce cas parler d'un humanisme potentialisé *(potenziertes Humanismus)* : dans une conception fermée du monde et de l'homme, ce dernier est lui-même sujet des efforts accomplis en sa faveur, pilote du processus d'humanisation et créateur de l'homme lui-même. C'est là la réponse séculaire de l'athéisme à la question de l'autorité *(auctoritas)*, de l'auteur et du déterminateur. Cette reconnaissance de l'homme comme *point de départ* se retrouve à divers degrés de radicalité et de polémique contre toute autorité, mais avant tout contre celle de Dieu.

Julian Huxley, par exemple, aimerait placer l'homme au centre à tel point qu'il en devienne objet d'une nouvelle religiosité[4], ce qui manifeste un a-théisme modéré et sans

[1] Ainsi H. Plessner, art. Anthropologie, II, Philosophisch, *RGG*³, vol. 1, Tübingen, 1957, col. 412.
[2] Cf. par ex. Julian Huxley, *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus*, Munich, 1965.
[3] Ainsi J. Kadenbach, *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, Munich-Paderborn-Vienne, 1970, p. 341.
[4] *Op cit.*, (note 2), pp. 89, 91, 110.

passion. Friedrich Schiller, par contre, l'un des promoteurs de l'idéalisme allemand, définit dans sa phase initiale, la chute de l'homme comme étant « sans contredit l'événement le plus heureux et le plus important de l'histoire humaine » [5] : ce n'est qu'en s'émancipant de Dieu que l'homme a trouvé la voie de son auto-réalisation libre et artistique. Plus radical encore, Karl Marx déclare au début de sa carrière littéraire : « Prométhée est le plus grand saint du calendrier philosophique » [6], c'est-à-dire que la *révolte* contre les dieux est le point de départ de tout progrès. Il pose l'alternative : « Dieu est-il le souverain, ou est-ce l'homme qui est le souverain ? Une des deux réponses est mensongère... [7] » On passe ainsi d'un a-théisme silencieux à l'anti-théisme militant.

Ce processus de radicalisation nous amène à nous demander si l'humanisme ne contient pas, précisément du fait de la place centrale qu'il accorde à l'homme, une tendance inhérente à l'autonomie le conduisant à l'athéisme. L'humanisme devient-il toujours un humanisme sans Dieu? Nous laissons ouverte cette question, qui est en même temps celle de la possibilité d'un « humanisme chrétien ».

b) Qu'est-ce que le « règne de Dieu » ?

Alors que l'humanisme n'est saisissable que dans l'ensemble inachevé de son histoire, le concept de « règne de Dieu » ne se présente pas comme une histoire ouverte de projets, mais comme une révélation. Cette révélation contient aussi de l'histoire, mais une histoire circonscrite, et, en tant que telle, normative, dont le contenu a été manifesté dans son caractère déterminant et dans son plein sens par la vie de Jésus-Christ.

Le concept de règne ou de royaume de Dieu se trouve au centre de la foi chrétienne. C'est là que réside un des traits caractéristiques, sinon uniques, de la religion biblique par rapport aux autres grandes religions, au bouddhisme par exemple.

La relation entre Dieu, son peuple et le monde est décrite au moyen d'une image politique, par analogie aux rapports existant entre un roi et ses sujets. Cette conception exclut l'individualisme du salut ainsi que l'orientation purement transcendante de certaines religions.

[5] Cité par E. Thier, *Historischer und dialektischer Materialismus,* Göttingen, 1960, pp.8s. (« Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde », tiré des *Kleinen historischen Schriften*).

[6] *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe (MEGA),* 1re partie, tome 1, 1. Halbbd., édité par D. Rjazanov, Francfort, 1927, p. 10. Cf. aussi les premiers poèmes, *ibid.,* 2. Halbbd., pp. 30s., 50.

[7] *Ibid.,* 1. Halbbd., p. 433 («Kritik des Hegelschen Staatsrechts»).

On trouve déjà dans l'*Ancien Testament* des traits caractéristiques de cette conception biblique fondamentale : le contenu de l'alliance conclue par Yahvé avec le peuple d'Israël s'exprime par cette parole : « vous serez pour moi un royaume de sacrificateurs, une nation sainte » (Ex. 19. 6). En outre, les Psaumes royaux et le message des prophètes soulignent l'*universalité* du règne de Dieu qui ne se limite pas à Israël, mais englobe toutes les nations : « le Seigneur est roi. Oui, le monde reste ferme, inébranlable. Il juge les peuples avec droiture. » (Ps 96. 10 ; cf. 93. 1). Ce règne est déjà décidé et établi, mais le processus d'établissement n'est pas encore achevé, tant qu'il n'a pas pénétré partout.

Le thème du règne de Dieu se manifeste également au travers de toute la *vie de Jésus*. Dès le début, Jésus a annoncé l'Evangile du Royaume. Après avoir été crucifié précisément pour cette question (« *Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum* »), il parle du Royaume de Dieu avec ses disciples pendant les quarante jours qui séparent la résurrection de l'ascension (Actes 1. 3). Ce même Royaume constitue le fondement (Mt. 28. 18-20 ; Ep. 1. 20-22) le contenu (Mt. 24. 14) de la prédication de ses envoyés, jusqu'à son retour.

Dans le Nouveau Testament, comme dans l'Ancien, l'universalité de ce règne apparaît constamment, ainsi que le fait qu'il est encore en voie d'accomplissement, c'est-à-dire qu'il est encore combattu dans le monde. Dès le début de l'activité de Jésus, il est question de « tous les royaumes du monde avec leur gloire » (Mt. 4. 8). Un usurpateur, sous la domination duquel le monde se trouve apparemment, les lui offre en échange de son adoration. Mais Jésus affirme sa loyauté au seul Dieu.

La lutte pour le cosmos qui apparaît dans ce récit de la tentation détermine dès lors le contenu de sa prédication : « Convertissez-vous : le règne de Dieu s'est approché ! » (Mt. 4. 17) (il faut comprendre par là que la victoire de Jésus sur la tentation marque la réalisation de l'autorité de Dieu sur la terre comme un fait accompli : « le Royaume s'est approché »). Cela donne un aspect polémique au « Notre Père » : « que *ton* règne vienne ; que *ta* volonté soit faite ». La chose apparaît de façon spécialement frappante dans la doxologie suivant le « Notre Père » (Mt. 6. 13 ; reprenant 1 Ch. 29. 11-13), qui fait écho à Mt. 4. 8 en disant : « *C'est à toi* qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire. »

Ce règne de Dieu doit encore tout « atteindre » (Mt. 12. 28), il doit se réaliser par le combat, il doit être accepté par les hommes : c'est là la concession de Dieu à la

compréhension et à la liberté de choix des hommes. Pas à pas, son règne sur la terre se réalise, par le fait que des hommes deviennent disciples de Jésus, jusqu'à ce que s'accomplissent Ap. 11. 15 et 12. 10 : « le Royaume du monde est maintenant à notre Seigneur et à son Christ ; il régnera pour les siècles des siècles. » « Voici le temps du salut, de la puissance et du règne de notre Dieu et de l'autorité de son Christ. » Mais pour l'instant, le règne de Dieu se trouve encore en lutte, dans un stade de développement. Il se réalise de la même façon qu'à la tentation de Jésus : par un changement de règne dans la vie de l'individu.

Cela fait apparaître que, dans l'enseignement biblique concernant le Royaume de Dieu, l'homme a aussi une place essentielle, même si elle n'est ni exclusive ni centrale. C'est là un thème important du message du Royaume de Dieu.

Dans la Bible, comme dans l'humanisme, l'humanité n'est pas seulement une dimension ontologique statique, mais un but à atteindre, un état qui doit encore être réalisé par un processus d'identification de l'homme à l'image du Christ. Le message biblique renferme aussi ce « pas encore » qui voit l'homme en chemin entre l'*hominitas* et l'*humanitas*. Mais à la différence de l'humanisme, la pleine mesure de l'humanité est envisagée comme réelle et déjà accomplie en un homme, Jésus, « prémices de la nouvelle création ». Le processus d'humanisation — si l'on veut appeler ainsi l'identification du croyant à l'image du Christ — a déjà, dans la perspective chrétienne, un point de départ fondamental : Jésus-Christ, l'homme-Dieu. Dieu, le règne de Dieu, constitue aussi un point de départ en étant l'*auctoritas*, l'auteur du sujet, le pilote de ce processus. Nous avons donc affaire ici à un mouvement « de Dieu vers l'homme » puis, dans l'autre sens, de l'homme vers Dieu.

Après avoir décrit l'humanisme et le règne de Dieu, nous pouvons essayer de formuler une esquisse des rapports entre ces deux grandeurs. Tant l'humanisme que le règne de Dieu font, chacun à sa manière, de l'homme l'objet de leur considération et de leur activité. Tous deux offrent une image de l'homme, de ce qu'il est et de ce qu'il doit devenir. Pour le dire en quelques mots : *tous deux ont une conception de l'humanité et des voies de sa réalisation*. Ce parallélisme permet de poursuivre notre investigation. Parlons désormais de l'humanisme et du règne de Dieu dans leur tentative de réaliser l'humanité.

Nous devons maintenant considérer les différentes conceptions de l'humanité et les différents moyens mis en œuvre pour la réaliser.

La notion d'humanité dans l'humanisme

a) Le choix du principe d'autoréalisation

Le terme latin *humanitas,* qui est à l'origine de notre mot « humanité » et qui en détermine le contenu jusqu'à nos jours, comprend, outre un sens quantitatif (l'ensemble des hommes), deux significations qualitatives : l'une reprend le contenu du mot grec *philantropia* (amour de l'homme), l'autre celui de *paideia*[8] (éducation, formation, « culture »). Nous utilisons aujourd'hui encore ces termes dérivés qui vont dans ces deux directions différentes : « humanitaire » pour l'aide qu'on apporte aux malheureux et les « humanités » pour désigner les branches de la culture classique.

L'histoire de l'humanisme montre qu'il a compris la notion d'humanité essentiellement dans le sens de *paideia* = formation, culture de l'individu, etc. Même Werner Jaeger qui, par ses études magistrales du monde spirituel grec, a tenté de promouvoir un « troisième humanisme » (sur le modèle de la Renaissance et de l'idéalisme allemand) manifeste encore très clairement cette option : « *Humanitas...* avait, au plus tard dès l'époque de Varros et Cicéron — outre son sens ancien et vulgaire d'humanité, qui n'entre pas ici en ligne de compte — une deuxième signification, à la fois plus élevée et plus stricte : elle caractérise l'éducation de l'homme visant à lui donner sa vraie forme, l'authentique « être-homme ». C'est là la vraie *paideia* grecque [9]. »

L'idéal de l'humanisme est donc une « humanité noble et pleinement développée » *(allseitig ausgebildet)* [10]. C'est le développement de la personnalité poussé jusqu'à son identification à l'idéal. L'humanisme a pour but l'autoréalisation, la réalisation de soi. C'est précisément cet état que l'éthique des anciens appelle *eudémonie* (« bonheur », « satisfaction »).

b) Fluctuations dans la notion d'humanité au sein de l'humanisme

Il est clair que les valeurs dont nous avons parlé jusqu'ici sont toutes des concepts formels qui peuvent être

[8] K.E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch,* tome I, Leipzig, [7] 1897, col. 2859 s.

[9] W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des grieschischen Menschen* (1933-47), Berlin, [5/4] 1973, p. 13.

[10] *Duden-Lexicon* en trois volumes, Mannheim-Vienne-Zurich, [5] 1972, p. 1032.

chargés d'un contenu très divers. On observe donc, dans l'histoire de l'humanisme, des variations spectaculaires de contenu. Qu'a pu signifier « être homme » au plein sens du mot ?

1. *Calliclès*

Les sophistes (les « premiers humanistes »[11]) entendent par *eudémonie* la jouissance des sens, procurée avant tout par le fait de dominer sur les autres. L'éducation a ici pour objet une petite élite qui sait jouir de la vie et qui en a les moyens. Dans son dialogue *Gorgias,* Platon dépeint clairement cette conception lorsqu'il fait dire : « Pour bien vivre, il faut laisser prendre à ses passions tout l'accroissement possible, au lieu de les réprimer et, quand elles ont atteint toute leur force, être capable de leur donner satisfaction par son courage et son intelligence et de remplir ses désirs à mesure qu'ils éclosent. » (491e/492a). Il est clair que c'est la satisfaction du *besoin de puissance* qui doit procurer la plus grande jouissance. Calliclès parle en effet de ceux « que la nature a faits capables de conquérir un commandement, une tyrannie, une souveraineté » (492b). Il accentue encore cette thèse lorsqu'il répond à Socrate qui lui propose la maîtrise de soi : « Comment un homme pourrait-il être heureux, s'il est esclave de quelqu'un ? » (491e). Son idéal de l'homme est clairement l'auto-réalisation matérielle et sensuelle par laquelle l'individu s'oppose à la masse et l'exploite, grâce soit à des avantages héréditaires, soit à des machinations. C'est là un idéal de vie sans prochain ou — pire encore — contre le prochain.

2. *Aristote*

L'éthique de Nicomaque d'Aristote à laquelle nous devons la première esquisse de l'idéal du *gentleman,* représente, avec son principe et la *mesotes* — de la voie moyenne, de la mesure — une nette amélioration et « culturation » de l'idéal d'auto-réalisation par rapport au sophisme. Sa conception de la vertu de magnanimité donne un tout autre contenu à l'eudémonie : il s'agit ici de satisfaction *spirituelle,* produite par l'épanouissement de riches dons et par la création d'une œuvre admirée de tous. L'homme idéal est ici l'homme politiquement actif dans sa cité, cultivé dans tous les domaines, influent et distingué. C'est l'homme d'envergure, le mécène qui donne à sa cité des édifices publics ou des bateaux de guerre et qui se réjouit de l'estime de ses concitoyens (pour autant que

[11] W. Jaeger, *op. cit.,* p. 396.

ces derniers aient de la valeur et que leur estime compte)[12]. Werner Jaeger a constamment cherché à montrer que la conception antique de la vertu et de la culture n'avait pas le caractère individualiste qu'elle a pris après la chute de la cité grecque, dans l'antiquité tardive et dans l'hellénisme, caractère qu'elle a conservé jusqu'à nos jours dans l'image du savant humaniste. Dans les temps anciens, la conception de la vertu avait été beaucoup plus liée au cadre de la *polis*[13]. Cette observation est bien entendu justifiée d'un point de vue purement extérieur et formel. Les sophistes éduquent les enfants de la noblesse citadine, qui seule peut s'offrir ce genre d'enseignement privé, à faire efficacement leur chemin dans la société. Pourtant, même chez Aristote, il ne s'agit pas vraiment d'un idéal d'éducation lié à la *polis* au plein sens du terme. En effet, d'une part il représente une conception élitaire, un *binnenethos* de la classe dominante, qui ne reconnaît comme véritables sujets de l'action ni l'esclave, ni même le commerçant ou l'artisan. Ils n'entrent pas en ligne de compte puisque leur situation économique ne leur permet pas de rechercher la magnanimité. Ils sont simplement disqualifiés par le fait qu'ils sont condamnés à devoir vivre pour les autres. D'autre part, les qualités de cet homme de valeur s'exercent bien dans le cadre de la communauté civile, mais non *en faveur* de celle-ci : elle n'est guère que le *theatrum gloriae* de l'individu. Même la merveilleuse vertu appelée *philia* (amitié) laisse chez Aristote une impression d'égocentrisme[14]. Elle est une catégorie dominante seulement en ce sens que la *timé,* l'appréciation de la valeur des autres, précède toute action et décide que tel acte d'amitié vaut la peine d'être accompli. Les parents aiment leurs enfants parce qu'ils sont une partie d'eux-mêmes ; les amis s'affectionnent parce qu'ils trouvent en l'autre le reflet de leur propre classe et de leurs propres idées (c'est pourquoi ils se trouvent à l'aise surtout dans le cercle de leur famille ou de leurs contemporains)[15]. A l'arrière-plan de cette sociologie, on discerne partout l'image de cercles concentriques centrés sur le moi[16].

[12] Aristote, *Ethique de Nicomaque,* trad. J. Voilquin, Paris, Garnier Flammarion, 1965, p. 106.

[13] W. Jaeger, *op. cit.,* p. 16.

[14] Cf. la réflexion de F. Dirlmeier : « Le dernier mot de l'analyse de la *philia* est-il donc l'amour de soi-même ?... », dans son édition des œuvres d'Aristote, vol. 6 (Aristoteles, *Werke...*), Darmstadt, [6] 1974, p. 81. Cf. aussi Chr. E. Luthardt, *Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Leipzig, 1887, p. 64.

[15] *Ethique de Nicomaque,* trad. J. Voilquin, *op. cit.*, p. 226.

[16] Cf. H. Greeven, art. *plasios A. Grieschischen Theol. Wörterbuch zum NT,* tome 6, Stuttgart, 1959, p. 310.

Le développement ultérieur de l'idéal de vie des stoïciens se trouve déjà en puissance chez Aristote. Le fait que, chez les stoïciens, l'individu soit très sûr de lui-même et que — malgré tout l'amour théorique pour l'humanité — il cherche avant tout à se réaliser en tant qu'individu se trouve déjà sous forme de tendance exprimée dans l'*Ethique de Nicomaque*. On y apprend en effet à renoncer parfois à la reconnaissance de l'entourage parce que l'homme droit connaît bien sa propre valeur et que les autres ne sont pas capables d'apprécier ses mérites [17]. Ainsi l'individu qui se suffit à lui-même échappe non seulement à l'Etat, mais encore à la société.

3. *Cicéron*

L'œuvre écrite de Cicéron représente incontestablement l'apogée du développement de l'humanisme antique, peut-être même de l'humanisme en général. On rencontre chez lui l'*autre* acceptation du concept d'humanité — l'humanité qui se tourne vers l'autre, qui devient même *humanitas contra minores,* c'est-à-dire qui se préoccupe des plus faibles — peut-être parce que c'est un humanisme orienté de façon religieuse. On y rencontre pourtant aussi des limites, du fait que cette image de la véritable humanité provient bien entendu de l'idée que l'homme est capable de réaliser le bien et conserve par là un arrière-goût d'affabilité. L'individu et son épanouissement, certes moral, demeurent le dernier point de référence.

4. *Bilan méthodologique provisoire*

Calliclès et Aristote représentent les deux types opposés de l'idéal d'humanité que l'on retrouve tout au long de l'histoire de l'humanisme profane, tandis que Cicéron, quand il est reconnu non seulement comme un maître de la forme et de la langue (comme ce fut le cas à la Renaissance italienne) [18], mais aussi comme un maître de probité et de compassion, débouche sur le courant de l'*humanitas christiana* qui n'allait pas tarder à se former. A l'avenir, l'humanité comprise comme auto-réalisation, but de l'humanisme profane, ne se situera plus que dans la ligne de Calliclès et d'Aristote.

En appliquant la typologie de Friedrich Nietzsche [19],

[17] F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 375.

[18] F. Heer, *Die Dritte Kraft. Der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters,* Francfort, 1959, p. 73.

[19] Cf. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, in : Werke,* édité par K. Schlechta, tome 1, Darmstadt, 1966, p. 21.

on pourrait caractériser ainsi ces deux programmes visant au développement de soi : humanisme « dyonisien » et humanisme « apollonien ». Le premier se préoccupe avant tout de vitalité ; le dernier de mesure et de forme. Ces deux conceptions s'opposent nécessairement. L'un des problèmes de toute l'histoire de l'humanisme, c'est ce va-et-vient constant, ce passage d'un idéal à l'autre, de la haute spiritualité à l'ivresse vitale, que ce soit la sexualité grossière ou l'adoration intellectuelle de la force nue, à laquelle succède à nouveau la nécessité de dégrisement, de mesure et de forme. Un autre problème commun à ces deux conceptions est celui de l'intégration du *prochain* : comment concilier le programme d'épanouissement complet de l'individu avec l'existence du prochain ? C'est là un problème qui est devenu toujours plus lancinant à notre époque, avec la prise de conscience de masses toujours plus considérables.

5. *L'humanisme à l'époque moderne*

L'histoire de l'humanisme ne reprend, après mille ans de domination des idées chrétiennes, qu'à la Renaissance. Elle produit en Italie un nouveau Calliclès, le « prince » de Machiavelli, à l'influence considérable, qui suscite le culte de l'épanouissement de la puissance personnelle. Ce dernier n'est retenu par aucun scrupule et il érige en principe cette attitude aux effets surprenants. Après la Réforme et la Contre-Réforme, l'histoire de l'humanisme se poursuit dans l'*Aufklärung* allemande, une forme d'humanisme appartenant plus ou moins au type apollonien.

L'œuvre de Gœthe, promoteur de l'idéalisme allemand, constitue une synthèse abrégée des deux types d'humanisme profane. Dans son *Hercule,* œuvre de jeunesse, comme dans ses écrits *Sturm und Drang,* on assiste au retour de l'humanisme dyonisien[20]. En revanche, parvenu à l'apogée de la gloire, Gœthe représente le type apollonien.

Son œuvre la plus célèbre, *Faust,* fait apparaître les problèmes de l'humanisme profane qui embarrassent cet homme de la Renaissance. Le but de Faust est l'épanouissement de la personne dans tous ses aspects et la jouissance du monde entier, fût-ce au prix d'un pacte avec le diable. C'est pourquoi sa première aventure amoureuse exige déjà un sacrifice mortel. La scène finale montre également qu'il ne parvient pas à tenir compte du prochain qui dérange

[20] Cf. H.A. Korff, *Geist der Gœthezeit. Versuch ideellen Entwicklung der klassischen romantischen Literaturgeschichte, 2. Teil : Klassik,* Darmstadt, [9] 1974, pp. 120s.

son épanouissement. Dans la nature aménagée par Faust pour le bien de l'humanité — mais davantage encore pour assurer sa gloire — un couple âgé et paisible, Philémon et Baucis, constitue une écharde dans la chair et sera éliminé sans pitié. Même l'humanisme apollonien, qui ne recherche pas avant tout le bonheur mais la réalisation de son œuvre, détruit la vie. L'artiste, le savant ou l'homme d'Etat, par ses efforts titanesques pour réaliser son œuvre, rappelle constamment le roi Akhab qui, pour étendre ses immenses possessions, se procure de façon sanglante la vigne de Nabot [21].

Dans son œuvre, Friedrich Nietzsche, disciple de Gœthe, pousse quasiment à l'extrême cet humanisme faustien, apollonien-dyonisien. On y trouve le développement le plus impressionnant de la philosophie de la promotion du «moi» et de la jouissance personnelle de l'homme « fort et sain ». C'est un retour à Calliclès et à la haine fondamentale correspondante de Socrate et de Platon en tant qu'adversaides du sophiste [22]. Il recommande expressément non seulement de « renverser ce qui est prêt à tomber », mais aussi de rendre malade ce qui est sain, si ce qui est sain entrave l'épanouissement du moi [23]. Poursuivant sur la lancée de Machiavel, Nietzsche a proposé l'usage de cette philosophie non seulement à l'individu, mais à la *collectivité,* à la nation ou à la race. Ces recommandations ont préparé la voie aux pratiques d'enrichissement violentes et sans scrupules du national-socialisme, ainsi qu'à son programme d'euthanasie.

Toute cette évolution ne fait ressortir que trop clairement le dilemme de l'humanisme profane, qui consiste dans le fait que l'humanisme apollonien est toujours victime de l'inhumanisme (!) dyonisien. En fin de compte, ni l'une ni l'autre de ces formes d'humanisme n'assure l'existence du prochain. Tandis que l'humanisme apollonien se concentre sur lui-même et sur son œuvre — ignorant autrui ou le faisant entrer dans ses vues — l'humanisme dyonisien tend à le dévorer.

[21] Faust, 2e partie, 5e acte, avec mention explicite de 1 Rois 21.

[22] Cf. *Werke* (éd. Schlechta), tome 1, p. 77 *(Die Geburt der Tragödie...)* de même que *Das Problem des Sokrates* dans *Götzendämmerung, Werke,* tome 2, pp. 915ss., et surtout le paragraphe sur *Die Geburt des Tragödie* dans *Ecce Homo, ibid.,* pp. 1108ss.

[23] La formule incriminée se trouve dans *Zarathustra,* Werke, tome 2, p. 455. On trouve la même chose dans *Der Antichrist, ibid.,* p. 1166. « Rendre malade », *ibid.,* p. 980 *(Götzendämmerung).* Nietzsche proclame, de façon pleinement consciente, comme antithèse fondamentale « Dionysos contre le Crucifié » (tome 2, p. 1159, *Ecce Homo).*

6. *Le marxisme*

Sur l'arrière-plan de ce survol de l'histoire de l'humanisme, le marxisme se détache comme la tentative gigantesque d'assurer à la fois l'épanouissement de l'individu et les intérêts de la société. Les *Manuscrits parisiens d'économie nationale et de philosophie* du jeune Marx formulent expressément l'idéal de « l'homme riche et réfléchi » de l'avenir (dal Ideal des *reichen, all- und tiefsinnigen Menschen)*[24]. Mais, à la différence de l'humanisme profane antérieur ou postérieur à lui, qui fait figure d'individualisme, comme l'attestent ses représentants aussi divers que Karl Jaspers[25] et Julian Huxley[26], Marx ne conçoit la possibilité de former un tel homme que dans la réunion future et paradoxale de l'individualisme et du communisme[27].

Quant au prochain, il n'existe ici que sous une forme abstraite et future, à laquelle on peut même sacrifier le prochain actuel et concret. Le marxisme s'est révélé, par son développement, un humanisme avant tout « dévorant ». Il pense devoir dévorer, pour ensuite pouvoir nourrir. Cette orientation ouvre la porte à la formule : « la fin justifie les moyens ». On voit dans l'histoire du marxisme — l'humanisme profane le plus radical — un usage illimité de ce principe, à tel point qu'on peut qualifier le stalinisme (y compris le culte de la personnalité) de retour à l'échelle mondiale du « prince » dyonisien sans scrupules.

c) Moyens mis en œuvre par l'humanisme en vue de réaliser l'humanité

Cela nous amène à la question de savoir quels moyens l'humanisme profane entend utiliser afin d'atteindre le but de l'humanité. Il connaît à ce propos un dilemme semblable à celui qui se pose lorsqu'il cherche à définir le contenu du concept « humanité ».

On peut distinguer un humanisme *parénétique* et un humanisme *législatif* (ou dictatorial). L'humaniste idéaliste, qui a des conceptions précises de ce qui doit être changé dans le monde pour que l'humanité progresse, en appelle tout d'abord à ce qu'il y a de bon en l'homme. Par exem-

[24] *MEGA,* 1re partie, tome 3, p. 121. Dans l'édition de I. Fetscher, *Marx-Engels Studienausgabe,* tome 2, Francfort, Fischer Taschenbuch 765, 1966, p. 105.

[25] Cf. K. Jaspers, *Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus,* Reclams Univ. Bibliothek 8674, Stuttgart, 1974 (21-53), pp. 39, 44.

[26] *Op. cit.,* pp. 86, 116.

[27] *MEGA,* 1re partie, tome 3, p. 114. Dans l'édition de Fetscher (cf. n. 24), tome 2, p. 99.

[28] Cf. W. Jaeger, *op. cit.,* pp. 417s.

ple, depuis l'*Aufklärung* grecque, on fait appel à la conscience ou au respect que l'homme se doit, principe qui depuis Démocrite doit prendre la place de Dieu pour assurer un comportement ordonné. Mais l'appel à la conscience individuelle ne suffit pas, car Calliclès, en toute bonne conscience et en se réclamant même du « droit naturel » (qui est justement le droit du plus fort), exploite le plus faible. C'est pourquoi l'humanisme parénétique passe de l'appel à la convenance du public à la conjuration passionnée, qui en est réduite à exposer les exigences d'humanité par des formules impératives [29] et qui ne peut, en guise de motivation, qu'avertir l'humanité de sa destruction si elle ne suit pas ses instructions. Dans la conclusion du volume collectif *The Humanist Frame*, Aldous Huxley va jusqu'à se contredire lorsqu'il aborde la question d'accomplir ce qu'on a reconnu comme bien. La connaissance en elle-même, reconnaît-il, ne produit pas encore l'action ; elle se borne à conduire l'action mise en mouvement par les sentiments et la volonté. Et pourtant, quelques lignes plus bas, il conclut ses réflexions par cette phrase : « sachant quelles bonnes choses nous pourrions faire et sachant également les choses désastreuses qui se passent et se passeront encore si nous continuons à agir comme nous agissons maintenant, il se peut que nous soyons amenés à vouloir la concrétisation que notre philosophie nous assure être désirable : la réalisation de notre pleine humanité [30]. » On aboutit à un constat d'impuissance concernant la force de faire le bien : l'humanisme parénétique est démuni lorsqu'il s'agit de nous faire passer de la théorie à la pratique.

Julian Huxley, le célèbre représentant de l'humanisme néodarwiniste, préconisa pendant des années la nécessité d'une évolution psycho-sociale (déjà amorcée) du genre humain, ainsi que le changement de pensée comme moyen de réaliser l'humanité. Apparemment déçu de la bonne volonté et du discernement de l'homme, il plaça finalement son espoir dans une « évolution eugénique », c'est-à-dire l'engendrement de l'humanité par des biologistes opérant sur les propriétés héréditaires [31]. Son condisciple Frederick Crich a, dit-on, déjà réfléchi aux mesures législatives qui mettraient fin à la vaine procréation de l'humanité actuelle et permettraient une amélioration génétique du genre humain [32]. On constate le passage de l'humanisme parénétique à l'humanisme dictatorial.

[29] C'est le cas chez J. Huxley, *op. cit.*, pp. 87, 116s.

[30] Aldous Huxley, sous le titre *Human potentialities*, in : J. Huxley (éd.), *The Humanist Frame*, Londres, George Allen and Unwin, [3] 1965, p. 431.

[31] J. Huxley (cf. n. 2), pp. 250ss.

C'est sur cette voie que se trouve le marxisme, dès ses débuts. Il part du principe que, dans l'état actuel d'aliénation tout au moins, l'homme est un loup pour l'homme, ce qui justifie l'emploi de tous les moyens pour maîtriser cet animal dangereux. C'est pourquoi il ne craint pas d'utiliser le machiavélisme pour vaincre le machiavélisme et de préconiser la non-fraternité pour parvenir à la fraternité. La dictature doit ramener le comportement social à l'ordre. Elle mène à un renforcement de la domination de l'homme sur l'homme... au nom de la libération de l'homme ! On croit à une transformation à venir, mais cette foi est ébranlée par la souffrance de trop d'innocents dans le présent. L'emploi de la force non seulement pour neutraliser le mal, mais pour créer l'homme véritable, apparaît comme un acte de désespoir. Tant l'humanisme parénétique que législatif échouent devant l'inexplicable égoïsme de l'homme, qui se soustrait constamment aux exigences idéales et nécessaires d'humanité.

En résumé, l'histoire de l'humanisme profane met en évidence trois impasses apparemment insurmontables :

1. Si l'homme représente la plus haute autorité, on demeure dans l'incertitude quant au contenu de l'humanité, car on ne peut trancher entre les différentes réponses — apollonienne ou dyonisienne — aux questions « Quel homme ? » et « Quel projet pour l'homme ? ».

2. Sans une autorité supérieure, on ne peut donner ni forme ni mesure à l'humanisme dyonisien. Par conséquent, le prochain demeure pratiquement sans sécurité et sans secours ; et la question « Comment la fraternité est-elle possible ? » n'est pas résolue. D'ailleurs, elle n'a pas été souvent posée au cours de l'histoire de l'humanisme profane. Il faudrait donc une affirmation du contenu de l'humanité qui garantisse du même coup l'existence du prochain.

3. A côté de ces difficultés de contenu, il reste la lacune concernant le moyen de réaliser l'humanité. Il manque ici une nouvelle motivation capable — au-delà de la parénèse et de la dictature — de combler le terrible fossé qui sépare la théorie de la pratique.

L'humanité sous la seigneurie de Dieu

a) L'humanité comme amour de Dieu et du prochain

Nous avons constaté dès le commencement que le règne de Dieu comporte une image du véritable être humain,

[32] Cf. G. Wohlstenholme (éd.), *Man and His Future*, Londres, J. & A. Churchill, 1963, pp. 275 s.

assignée à tous comme but. Dans le règne de Dieu aussi, il s'agit d'une humanisation de l'homme. Mais contrairement à l'humanisme, la foi chrétienne part du principe que cette image de l'homme parfait, cette conception de l'humanité, a déjà été réalisée par un homme : Jésus-Christ, le vrai homme. C'est pourquoi le processus d'humanisation doit être entendu comme un processus de conformisation à la personne du Christ.

Voyons quelques traits isolés qui caractérisent l'humanité sous la seigneurie de Dieu.

Le fondement de cette humanité se trouve dans le double commandement d'amour « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta pensée. C'est là le plus grand commandement. Et voici le second qui lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Mt. 22. 37-39). Jésus a réalisé ce commandement d'une manière parfaite. Il a ainsi non seulement proposé théoriquement, mais aussi concrétisé pratiquement ce que doit être l'humanité sous la seigneurie de Dieu. *Il est l'homme pour Dieu et l'homme pour le prochain.*

Si l'Ancien Testament assure déjà concrètement le droit à la vie du prochain et le garantit en particulier par l'autorité de Dieu (voir la garantie des divers commandements pour la protection du prochain par cette formule fréquente : « car je suis l'Eternel, votre Dieu » (Lév. 19), ainsi que par cette autre : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même, car je suis l'Eternel » (Lév. 19. 18), Jésus, lui, nous donne pour mission de prendre soin de la vie et du salut de notre prochain. Pour lui, l'autorité de Dieu occupe la première place et il donne la preuve tangible qu'un amour du prochain authentique et total, tel que l'exprime le commandement d'amour, n'est possible que dans l'obéissance à Dieu, et, plus que tout, dans l'amour de Dieu.

Le centre de gravité de l'humanité sous la seigneurie de Dieu se trouve non pas dans le « moi » de l'homme, mais bien hors de lui-même, en Dieu et dans le prochain. Cette alternative à l'image du monde centré sur le « moi », propre à l'humanité profane, éclate dans la parabole du Bon Samaritain (Lc 10. 25-37), dont Jésus se sert pour expliquer le commandement d'amour du prochain. L'interlocuteur de Jésus, un pharisien, ouvre la discussion par cette question : « Qui est mon prochain ? », question qui aurait aussi pu être posée par les Grecs. Jésus termine par une question qui renverse la conception qu'on avait jusqu'alors du prochain : « Qui est devenu le prochain de celui qui était tombé aux mains des brigands ? » Il faut donc *deve-*

nir le prochain par une conduite inspirée par l'amour. Au centre de l'image du monde basée sur l'amour du prochain se trouve justement le *prochain !* On est tenté d'appeler proximo-centrique cette humanité opposée à l'ego-centrisme.

Tandis que l'humanisme habituel a pour but le développement — même religieux — de sa propre personnalité et est, de ce fait, totalement renfermé dans la sphère individuelle, l'humanité de Jésus ne se réalise que dans la rencontre avec Dieu et le prochain. *Humanitas* abandonne son ancienne signification pour se charger du contenu de *philanthropia.* Pour celui qui l'exerce, la *paideia* prend aussi un sens nouveau : celui de la formation du caractère et de la bonté.

C'est à l'idéal de vie de Calliclès que l'humanité du bon Samaritain est la plus clairement opposée. Jésus ne cherche pas son propre bonheur, mais bien le service du prochain. Jésus est pleinement conscient de l'opposition entre l'idéal de vie dyonisien et la vie soumise à Dieu. Dans une parabole discrète (Mt. 24. 45-51), il la décrit en montrant la conduite opposée de deux serviteurs en l'absence de leur maître. L'un se construit un athéisme pratique de fortune (« Mon maître tarde »), mange et boit avec les ivrognes (l'ivrognerie est le principe même du « dyonisianisme ») et bat ses compagnons, qui représentent un obstacle à l'épanouissement de son « moi ». L'autre serviteur, pendant ce temps, reste fidèle, donnant ponctuellement à ses compagnons leur nourriture. Il devient collaborateur de Dieu pour le maintien de sa création. (Cf. Ps. 104. 27.)

Par cette parabole, Jésus enseigne que ou bien l'on *dévore* son prochain, ou bien on le *nourrit.* Il n'y a pas de troisième possibilité.

Cette alternative apparaît de manière étonnamment claire dans la vie de Jésus. Matthieu 14 oppose radicalement Hérode banquetant et assassinant Jean-Baptiste à Jésus nourrissant la multitude. L'antithèse avec l'Esprit de Calliclès, *le service au lieu du bonheur,* est une instruction expresse de Jésus à ses disciples (Mt 20). Là aussi on retrouve le principe du « ou bien ou bien » : « Vous savez que les chefs des nations les tyrannisent et que les grands les asservissent (Jésus connaît Calliclès et ses successeurs !), il ne doit pas en être de même parmi vous : quiconque veut être grand parmi vous, qu'il soit votre serviteur... » (20. 25 ss.). La question posée par Calliclès « comment peut-on être heureux en servant ? » perd son objet lorsqu'il ne s'agit plus de la servitude de celui qui n'a pas le choix, mais bien d'un service librement consenti, du sacrifice offert dans la suivance de Jésus (Mt 20. 28). L'auteur de

ce service sera récompensé selon la règle du Royaume de Dieu : « Celui qui s'élève sera abaissé, mais celui qui s'abaisse sera élevé » (Mt 23. 12).

Ainsi l'humanisme profane, l'humanisme sans Dieu, produit une humanité sans prochain. Par contre, le règne de Dieu nous met à tel point à cœur le prochain que celui-ci devient, après Dieu, le point central de notre vie.

b) Les moyens de réaliser l'humanité sous la seigneurie de Dieu

Quand Jésus dit : « Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres » (Jn 13. 34) et souligne ce commandement en lavant les pieds de ses disciples, cela signifie-t-il que, même sous le règne de Dieu, nous ne disposons que d'une exhortation, soutenue éventuellement par un exemple, comme moyen de réaliser l'humanité (ce qui se trouve même parfois dans l'histoire de l'humanisme) ? Nullement.

Le « règne de Dieu » n'est ni une loi, ni une simple parénèse. Cela se voit déjà dans l'Ancien Testament. On a trouvé que le décalogue, loi fondamentale de la seigneurie de Dieu, avait une ressemblance de forme avec les contrats de vassalité hittites de la même époque [33]. C'est ainsi qu'Israël vit, conscient de ne pas être des esclaves sous la férule de quelque despote oriental, mais presque un peuple de conseillers royaux. Cela correspond au fait que, déjà dans l'histoire de la création, l'homme est présenté comme le représentant de Dieu, le gérant de la création, qui a reçu des instructions de Dieu pour les exécuter de manière indépendante.

On retrouve la même image dans le Nouveau Testament, dans les paraboles des talents. De plus, Jésus dit expressément à ses disciples : « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis », c'est-à-dire « collaborateurs de Dieu », ayant la responsabilité de son œuvre sur terre.

S'ils sont et peuvent tout cela, c'est que Jésus-Christ leur a « tout annoncé » comme à des amis (Jn 15. 15). C'est là une allusion au *don du Saint-Esprit* que les disciples ont reçu comme signe du début du règne de Dieu (Ac. 1. 6-8). L'Esprit et le règne de Dieu vont ensemble. Ce qui distingue le règne de Dieu de toutes les autres dominations, c'est qu'il communique une inspiration, qui permet à ses sujets (plutôt à ses fondés de pouvoir !) d'agir constamment dans l'esprit du roi (1 Co 2. 16).

[33] Cf. G.E. Mendenhall, *Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient, Theol. Studien*, Heft 64, Zurich, 1960 ; et K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen, 1960.

C'est pourquoi Paul a pu dire : « Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 Co 3. 17) et Augustin : « Le service de Dieu est une parfaite liberté. »

Le règne de Dieu commence par la nouvelle naissance, par une régénération et une transformation fondamentale de l'homme qui lui confère l'Esprit : spontanéité, discernement et force pour faire le bien. Elle est bien loin la naïveté des anciens comme des modernes, selon laquelle décrire le bien c'est le faire ; bien loin aussi les exigences parénétiques ou législatives. Non ! la domination de Dieu nous propulse de l'indicatif d'une expérience de régénération à l'impératif d'une action nouvelle.

Tant l'Ancien que le Nouveau Testament partent du point de vue qu'il faut cette « nouvelle naissance » de l'homme pour résoudre l'énigme de l'histoire : l'homme qui souvent reconnaît le bien, mais ne le fait quand même pas. C'est ainsi que le prophète Jérémie a annoncé une nouvelle alliance de Dieu avec l'homme, dans laquelle les commandements, les instructions à faire le bien n'arrivent plus seulement de l'extérieur, telle une exigence étrangère à l'homme, mais sont déposés dans son cœur par l'Esprit de Dieu, devenant sa propre pensée. Cette prophétie s'est accomplie dès la première fête de la Pentecôte, soit depuis que le Saint-Esprit a été répandu sur l'ensemble des disciples de Jésus. Par son Esprit, les disciples de Jésus reçoivent eux-mêmes sa pensée, la pensée de l'homme parfait : l'amour est ainsi répandu dans leur cœur (Ro 5. 5). Nous croyons par là que le règne de Dieu pourvoit lui-même à sa réalisation, à la réalisation de l'humanité dans la vie de ceux qui s'ouvrent à lui.

c) Objections critiques

Il nous faut ici tenir compte de la critique qui montre, notamment en la personne de l'anarchiste Bakounine, combien souvent, dans l'histoire du christianisme, la domination du clergé a remplacé celle de Dieu [34], étant bien entendu incapable de faire mûrir les fruits d'humanité, qu'elle n'essayait même pas de produire.

Une telle dégénérescence est évidemment le résultat d'un oubli de l'Esprit dans l'Eglise : on sépare la seigneurie de Dieu et l'Esprit de Dieu de telle sorte que les amis ou les ennemis du christianisme sont incapables de comprendre que Dieu, par son Esprit et sans l'intervention d'une caste sacerdotale, donne aux hommes des directives et une puissance pour réaliser le but donné : l'humanité de Jésus.

[34] Michael Bakunin, *Gott und der Staat,* Rowohlts Klassiker der Literatur und Wissenschaft 240-242, Reinbeck, [3] 1971, pp.70s.

Mais, et c'est là que réside le caractère particulier de la seigneurie de Dieu, elle accorde l'Esprit et avec lui la liberté individuelle de mouvement correspondant à chaque situation, dans le cadre de la loi de Dieu, qui est au service du maintien de la vie. Le règne de Dieu produit l'humanité par la *Loi* et l'*Esprit.*

Une autre critique justifiée est dirigée contre l'absence de la doctrine du règne de Dieu dans certaines parties de la chrétienté historique. Déjà la Réforme de Luther n'a pas bien su que faire de la notion du Royaume de Dieu. Une partie du piétisme lui témoigna ensuite très peu d'intérêt. En effet, son message ne contient souvent qu'une sotériologie eschatologique et individuelle. Un des plus grands poètes de la période séparant la Réforme du piétisme, en s'écriant : « Quand arriverai-je au port, où je pourrai te saisir pour l'éternité ? » s'oppose à la parole de Jésus : « Le Royaume de Dieu est venu jusqu'à vous. » Chez le premier, l'abandon de la terre et de l'humanité (notez la première personne du singulier) se fait menaçant ; alors que, chez le second, Jésus annonce le combat du Royaume de Dieu pour le cosmos, afin que Dieu soit le Maître de tout et de tous « sur la terre comme aux cieux ».

Conclusion

Le message de l'humanité sous *le règne de Dieu* étant ainsi libéré de deux de ses plus importantes déviations, nous pouvons résumer nos réflexions sur le rapport entre l'humanisme et le règne de Dieu dans la réalisation de l'humanité.

Le thème de l'humanisation de l'homme est commun à tous deux. Les deux partent du principe que l'homme tel qu'il est n'est pas achevé et connaissent par conséquent la nécessité d'une éthique, donc de la question « Que dois-je faire ? », mais encore davantage l'urgence de la question : « Qui dois-je être ? »

L'humanisme sans Dieu, dans sa recherche d'humanité aboutit à trois impasses : l'indétermination de l'idéal d'humanité ; l'impuissance à tenir compte du prochain ; l'incapacité de réaliser le bien. C'est justement là le thème de la Bible et ce qu'elle résout : c'est en Jésus qu'on trouve la vraie humanité, et non seulement sa définition mais sa démonstration tangible. Autour de lui, sous le règne de Dieu, la vie du prochain est non seulement garantie mais promise à un soin particulier. De plus le règne de Dieu donne la force de faire le bien et d'abandonner, sur le chemin qui conduit à l'humanité, les constantes alternances de parénèse impuissante et de dictature non moins impuissante.

Dans la recherche d'humanité, le règne de Dieu offre justement ce qui manque à l'humanisme sans Dieu. Ceci explique pourquoi l'histoire de l'humanisme est un combat caché dont l'enjeu est Dieu et le prochain. Les deux ont la première place dans le double commandement d'amour de la Bible.

Il devient nécessaire que l'humanisme saisisse à nouveau pleinement l'idéal d'humanité, notamment comme *philanthropia* et *paideia*. Le prochain fait partie du modèle de base de l'existence humaine. Il est non moins nécessaire — pour l'amour du prochain ! — que l'humanisme se détourne de l'athéisme et revienne à l'ordre de Dieu, qu'il remplace la suzeraineté que l'homme s'était arrogée par la libre suzeraineté de Dieu. Pour l'humanisme aussi, il faut choisir entre « l'homme tout-puissant » ou Dieu tout-puissant. L'humanité, but de l'humanisme, n'est réalisable que sous le règne de Dieu.

L'Ancien Testament étudié dans son contexte

Dans cet article, M. Kitchen, professeur à l'Université de Liverpool, poursuit son étude de l'Ancien Testament dans le contexte du Proche-Orient ancien. Comme dans les articles précédents[1]*, le sujet est traité de manière succincte mais solidement étayée par de nombreuses notes. Les six articles de M. Kitchen formeront un tout et doivent être considérés dans leur ensemble.*

Du schisme à Manassé

(env. 930 à 640 avant J.-C.)

par K.A. KITCHEN

Survol historique

Les livres des Rois et des Chroniques fournissent l'essentiel des données historiques jusqu'à la chute de la royauté (début du VIe siècle av. J.-C.) et constituent en fait notre seule source de renseignements pendant cent cinquante ans, jusqu'à l'apparition des « prophètes écrivains » qui les complètent. Notre article se limitera strictement aux éléments qui ont un arrière-plan proche-oriental. Ces périodes de l'histoire biblique sont en effet les plus fournies en documents et l'objet de nombreuses « Histoires d'Israël »[2].

[1] Pour les trois études précédentes de cette série, voir *HOKHMA*, No 1/1976, pp. 16-37 ; No 2/1976, pp. 45-66 ; No 3/1976, pp. 58-81.

[2] Parmi les « histoires d'Israël », citons, p. ex. : J. Bright, *A History of Israel* (SCM Press, 1960) ; F.F. Bruce, *Israel and the Nations* (Paternoster, 1963, 1969). Concernant les royaumes de Syrie, cf. M.F. Unger, *Israel and the Aramaeans of Damascus* (Clar-

1. Le premier demi-siècle

a) Après le schisme d'Israël sous Jéroboam I qui ne laissa que Juda et Benjamin à Roboam (1 R. 12. 2 ; 2 Ch. 10), le royaume, divisé et affaibli, fut rapidement la proie d'une ingérence extérieure : Shishaq, roi d'Egypte, envahit Juda et ne renonça à mettre à sac Jérusalem que lorsque Jéroboam lui offrit toutes ses richesses en tribut (1 R. 14. 25 ss. ; 2 Ch. 12). C'était la cinquième année du règne de Jéroboam (env. 925 av. J.-C.). Il s'agissait du rusé pharaon Shoshenk I (env. 945-924 av. J.-C.) dont le triomphe est rapporté par le bas-relief du temple Karnak d'Amon à Thèbes. On y trouve une liste de nombreux endroits d'Israël et de Juda. Une stèle brisée provenant de Meguiddo met également en évidence la réalité de son passage dans ce pays [3].

b) Pendant le premier demi-siècle, Juda et Israël ont été en guerre de façon intermittente (1 R. 15. 6, 7, 16). Asa, roi de Juda, fut en mesure de repousser la grande armée de Zérah le Nubien, la quatorzième ou quinzième année de son règne (env. 897 av. J.-C.) [4] (2 Ch. 14. 9 ss.) [5]. Par la suite, menacé par son voisin Baésha, roi d'Israël, il commit l'imprudence de solliciter l'aide d'une autre puissance étrangère : Ben-Hadad I de Damas, roi d'Aram (1 R. 15. 17 ss. ; 2 Ch. 16. 1-10) [6].

2. La dynastie d'Akhab

a) La succession royale en Israël fut marquée à maintes reprises par des coups d'état. Finalement, un « homme

ke, 1957) pour Damas ; G. Buccelati, *Cities and Nations of Ancient Syria* (Univ. Rome, 1967) pour les « constitutions » d'Israël et de ses voisins (un correctif de Alt) ; *HHAHT*, pour l'histoire et la chronologie de tous les pays du Levant, d'environ 1200 à 550 av. J.-C. Articles utiles : W.W. Hallo, *BA* 23 (1960), pp. 33-61 ; B. Mazar, *BA* 25 (1962), pp. 97-120 ; H. Tadmor, *BA* 29 (1966), pp. 86-102 (Philistie et Assyrie). La chronologie adoptée ici est celle du *NBD*, s.v. « Chronology of the Old Testament ».

[3] Pour Shishak, voir *NBD*, p. 1181, *AO/OT*, pp. 29-30, 159, et *ThIP*, avec références.

[4] Pour la date, et concernant 2 Ch. 15. 19 ; 16. 1, cf. Thiele, *MN*, [1]pp. 57-59, [2]pp. 59 s.

[5] Pas attesté jusqu'à maintenant ; il s'agit probablement d'un chef militaire d'Osorkon I d'Egypte (env. 924-889 av. J.-C.). Il est possible de traduire 2 Ch. 14. 9 ainsi : « une myriade d'hommes et trois cents chars ». Ce dernier chiffre est très modeste, cf. *TSFB* 41 (1965), p. 18 et *HOKHMA* No 2/1976, p. 61, n. 42.

[6] La stèle dite de Melqart (« Melqart Stela ») appartient peut-être à ce roi (Albright, *BASOR* 87 (1942), pp. 23-29), mais elle pourrait aussi appartenir à une période aussi tardive que celle de Ben-Hadad III (J. Naveh, *The Development of the Aramaic Script* (Jérusalem, 1970), p. 7).

fort » émergea : il s'agit d'Omri (env. 884-873 av. J.-C.) qui fonda la nouvelle capitale d'Israël : Samarie (1 R. 16. 21 ss.). Son fils Akhab fut plus illustre que lui. Il épousa Jézabel, fille d'Ethbaal, roi des Sidoniens (1 R. 16. 31). Ce dernier est connu sous le nom d'Ittobaal I (env. 897-865 av. J.-C.), roi de Tyr et de Sidon [7]. L'adversaire principal d'Akhab fut probablement Ben-Hadad II de Damas, roi d'Aram (1 R. 20, p. ex.), le dénommé Adad-idri des inscriptions assyriennes [8]. En 853 avant J.-C., ces deux rois figurent dans des textes assyriens pour avoir fait partie d'une coalition qui avait combattu Salmanasar III d'Assyrie. Parmi d'autres alliés figurait « Musri », l'Egypte. On a retrouvé dans le palais de Samarie un vase de présentation du pharaon Osorkon II qui indique probablement un rapprochement égypto-israélite à l'époque d'Akhab [9]. C'est à peu près à cette époque que Juda et Israël, alors gouvernés respectivement par Josaphat et Akhab, conclurent une alliance précaire (1 R. 22). La mystérieuse « maison d'ivoire » d'Akhab (1 R. 22. 39) a été identifiée depuis longtemps comme un pavillon d'agrément dont les murs et le mobilier étaient décorés de panneaux d'ivoire et de marqueterie de couleur [10].

b) A la fin du règne d'Akhab, et surtout après sa mort, Mésha, roi de Moab, se révolta contre la tutelle israélite. Yoram, le second fils d'Akhab, se mit en campagne contre lui avec l'aide de Juda et d'Edom (2 R. 1. 1 ; 3. 4-27). L'expédition ne porta pas ses fruits ; Moab demeura libre. La stèle de Mésha (« Moabite Stone ») découverte il y a un siècle donne sa version des événements [11]. Elle attribue à Omri la conquête de Moab par les Hébreux et admet que Moab a servi Israël pendant le règne d'Omri et « pendant la moitié des jours de son fils » (ou « de *ses*

[7] Attesté comme étant Ithobalos dans la liste des rois de Tyr (Josèphe, à la suite de Ménandre). Pour les rois de Tyr et Sidon, cf. *HHAHT*, Table III.

[8] Cf. *NBD*, pp. 57, 140-101 ; *HHAHT*, Table IV. Pour les batailles d'Akhab contre Aram, cf. Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands*, 1963, pp. 304-310.

[9] Publié dans Reisner, *Harvard Excavations at Samaria*, I, 1924, p. 247, fig. Sur le caractère africain de ce « Musri », cf. *TSFB* 41 (1965), p. 20 par. 14.

[10] Publié par Crowfoot and Crowfoot, *Samaria-Sebaste II, Early Ivories from Samaria*, 1938 ; A. Parrot, *Samaria* (SCM Press, 1958) ; P.R. Ackroyd in D.W. Thomas (éd.), *Archaeology and Old Testament Study* (OUP, 1967), pp. 343-354 ; K.M. Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament*, 1971.

[11] Traduite dans *ANET*, p. 320 ; Thomas (éd.), *Documents from OT Times*, 1958, pp. 196 s. Reproduction, *NBD*, pl. 10 b. Pour les études linguistiques récentes avec d'autres références, cf. F.I. Andersen, *Orientalia* 35 (1966), pp. 81-120 ; P.D. Miller, *ibid.* 38 (1969), pp 461-464.

fils »), c'est-à-dire quarante ans. Pris littéralement, le récit de Mésha se contredit à la lumière des données vétéro-testamentaires détaillées concernant les règnes israélites. Le règne d'Omri (douze ans) et la moitié du règne d'Akhab (onze ans) font ensemble vingt-trois ans et non quarante. Même si l'on traduit « fils » au pluriel, on obtient un total maximal de trente ans, soit : douze pour Omri plus dix-huit pour la moitié du règne de ses descendants (la moitié de 22+2+12) [12]. Cette calculation situe la révolte de Mésha dans les dernières années d'Akhab. On peut cependant se demander s'il a connu beaucoup de succès avant la mort d'Akhab ; c'est alors, sans doute, qu'il secoua définitivement le joug israélite comme le suggèrent 2 R. 1. 1 et 3. 5 [13]. La stèle de Mésha est néanmoins un document historique de valeur exceptionnelle, donnant le point de vue d'un étranger quant à la puissance de la dynastie d'Omri et d'Akhab [14].

3. Les dernières dynasties d'Israël

a) Dès l'an 843 av. J.-C., Hazaël avait supplanté Ben-Hadad II à la tête d'Aram [15] et en 841 Jéhu usurpa le trône d'Israël (2 R. 8. 7-15 ; 9-10). Cette année-là, Hazaël figure parmi les ennemis de Salmanasar III d'Assyrie [16] tandis que le nom — et peut-être l'effigie — de Jéhu apparaissent sur l'« obélisque noir » de ce roi [17]. Hazaël devint un meneur parmi les royaumes syro-palestiniens et fut un adversaire redoutable d'Israël [18]. Un témoignage archéologique lui est personnellement rendu par un fragment d'ivoire portant l'inscription *l-mr'n Hz'l,* « pour notre seigneur Hazaël » [19]. Vers 805-802 av. J.-C., alors qu'Adadnirari III

[12] Akhab régnant vingt-deux ans ; Akhazias deux ans et Yoram douze ans, soit trente-six ans au total ; de quoi il faudrait encore déduire l'intervalle séparant l'accession au trône d'Omri de sa victoire sur Moab, plus l'intervalle séparant la campagne de Yoram de sa mort.

[13] Pour les rapports chronologiques entre 2 Rois et la stèle de Mésha, cf. p. ex. Thompson, *NBD,* p. 835 ; F.M. Cross et D.N. Freedman, *Early Hebrew Orthography* (New Haven, 1952), p. 39, n. 13 ; A. van Zyl, *The Moabites* (Leiden, 1960), pp. 138-140.

[14] Elle offre aussi un témoignage attestant certains commentaires faits en passant, tel 1 R. 16. 27 parlant d'Omri : « les exploits qu'il a accomplis ». Concernant Mésha comme propriétaire de troupeaux (la richesse pastorale de Moab), cf. *TSFB* 41 (1965), p. 15, par. 7 c.

[15] *NBD,* p. 507, avec Unger.

[16] *LAR* I, par. 672 (en 838, *ibid.,* par. 578) ; *ANET,* p. 280.

[17] P. ex. *NBD,* pl. 7.

[18] 2 R. 8. 11-15, 28-29 ; 9. 14-15 ; 10. 32-33 ; 13. 3. De Juda également, 2 R. 12. 17-18.

[19] Cf. *NBD,* pp. 506-507 et fig. 101.

d'Assyrie attaquait la Syrie, y compris Damas, Hazaël semble avoir été connu sous le titre de « seigneur » par excellence — *Mari* — et il apparaît sous cette épithète dans les inscriptions assyriennes [20]. Entre-temps, les trônes d'Israël et de Juda avaient connu différents souverains. En Israël, Joas régna dès 798 av. J.-C. env. C'est probablement en 796 av. J.-C. [21] qu'il paya son tribut à Adadnirari III qui le mentionne en compagnie du « *Mari* » d'Aram-Damas sur une stèle récemment publiée, provenant de Tell Rimah en Assyrie [22]. Les attaques assyriennes contre Damas affaiblirent sa puissance tant militaire qu'économique. De ce fait, Adadnirari III pourrait être le « sauveur » auquel il est fait allusion dans 2 Rois 13. 5 (la pression assyrienne permettant à Israël d'« échapper à la poigne d'Aram »). Le successeur d'Hazaël, Ben-Hadad III, n'était donc plus en mesure de tenir tête à Joas, roi d'Israël (2 R. 13. 24-25 ; cf. v. 14-19) ni à Zakir, roi de Hamath et de Lu'ash [23]. L'Assyrie ne progressant plus dans les pays du Levant jusqu'en 745 av. J.-C., environ, le déclin d'Aram-Damas laissait le champ libre à l'expansion de puissances de second ordre. Parmi celles-ci figurèrent successivement Israël sous Jéroboam II, puis Juda sous Ozias.

b) Le long règne de Jéroboam II sur Israël représenta l'un des sommets de la puissance politique et militaire d'Israël [24]. Ce fait est à peine signalé en passant, dans 2 Rois 14. 25-28, qui mentionne la domination israélite sur Damas et Hamath eux-mêmes. On trouve effectivement un « trou » dans la liste connue des rois de Damas entre Ben-Hadad III (env. 795-770 av. J.-C.) et Recîn (env. 750-732). Il est très possible que, durant cette période d'environ 770 à 750 av. J.-C., Aram-Damas ait été vassal d'Israël. A Hamath aussi, il se peut qu'on assiste à un « trou » analogue après Zakir (env. 790-770 av. J.-C. ?), corres-

[20] *LAR*, I, par. 734-735, 740 ; *ANET*, 281-2.

[21] Les campagnes assyriennes dans les pays du Levant figurent dans le Canon Eponyme dans les années 805, 804, 802 et 796 av. J.-C. (Ungnad, *Reallexicon der Assyriologie*, II, p. 429 ; Thiele, *MN*, [1]p. 289, [2]p. 211.) Damas n'y est pas mentionnée, probablement parce qu'elle n'a pas été vraiment occupée par les forces assyriennes. Seule la campagne de 796 s'accorde avec la mention de Joas (voir note suivante).

[22] S. Page, *Iraq* 30 (1968), pp. 139-153, pls. 39-41. Discussion utile dans H. Donner, *Archäologie und Altes Testament (Festschrift Galling)*, 1970, pp. 49-59, qui corrige « la première année » de Mlle Page en « en une seule année », mais qui préfère, à tort et sans esprit critique, la chronologie de Begrich/Jepsen, bien inférieure à celle de Thiele. Cf. aussi S. Page, *Orientalia* 38 (1969), pp. 457-458.

[23] Pour la stèle de Zakir, la défaite de Ben-Hadad et de ses alliés, cf. *ANET* [2], pp. 501-502.

[24] Mais pas un sommet de la vie sociale ou morale ; cf. Amos et Osée !

pondant à la suprématie, de courte durée, d'Israël sur Hamath [25]. L'influence politique de Jéroboam II a duré peut-être de 770 à 750 av. J.-C. Ozias (Azarias), roi de Juda, joua ensuite, pour une brève période, un rôle comparable [26]. Tiglath-Piléser III, roi d'Assyrie, le mentionne comme un adversaire important aux environs de 743 (?) av. J.-C. [27], au moment où l'Assyrie connaissait un renouveau de puissance et s'avançait une fois de plus vers l'ouest.

Une fois Jéroboam II mort, la dissolution finale du royaume d'Israël survint rapidement, en une trentaine d'années au total. Menahem (2 R. 15. 19-20) et Péqah (2 R. 15. 29) eurent tous deux à subir la puissance assyrienne. Ils figurent dans les annales de Tiglath-Piléser III, en compagnie d'Osée qu'il prétendait avoir installé au pouvoir [28]. (Jého) akhaz, roi de Juda, chercha de l'aide contre Recîn de Damas en versant un tribut à Tiglath-Piléser III (2 R. 16. 5-18). L'Assyrien accepta [29] et détruisit le royaume de Damas en 733-732 av. J.-C. [30] Aux environs de 725 av. J.-C., Osée se révolta contre le nouveau souverain assyrien Salmanasar V et demanda l'aide de « Sô, roi d'Egypte » (2 R. 17. 4) : il s'agit presque certainement d'Osorkon IV, pharaon principal de Tarsis et Bubastis (Delta oriental) [31]. Ce dernier ne disposait d'aucune puissance militaire, de sorte qu'aucune aide ne parvint à Osée. C'est ainsi qu'après trois ans de siège Samarie tomba aux mains des Assyriens, au profit du nouveau roi Sargon II, en 722 av. J.-C. [32] Les Judéens, eux, ne furent que spectateurs.

[25] Ces sujets sont traités dans *HHAHT*, Tables IV, V ; cf. Tadmor (n. 26).

[26] Cf. i) sa puissance militaire, 2 Ch. 26. 6-15, et ii) son rôle de meneur officiel de la coalition opposée à Tiglath-Piléser III (n. 27) ; cf. H. Tadmor, *Scripta Hierosolymitana*, VIII (1961), pp. 232 ss. *passim*.

[27] Textes dans *LAR*, I, par. 770 ; *ANET*, 282, b. Certains spécialistes préfèrent la date de 738 av. J.-C.

[28] *LAR*, I, par. 772, 815, 816 ; *ANET*, 283/4, 284. La destruction de Hasor (2 R. 15. 29, etc.) est clairement illustrée par les excavations ; cf. Yadin, *BA* 20 (1957), pp. 39-40 ; un des fragments porte le nom de Péqah, *NBD*, 956, fig. 163.

[29] *LAR* I, par. 801 ; *ANET*, 282 a.

[30] Canon Eponyme, p. ex. Thiele, *MN*, [1]p. 90, [2]p. 105.

[31] Discussion préliminaire, *NBD*, p. 1201 ; étude plus complète, *ThIP*. L'identification de Sô comme étant le nom de l'endroit « Sais » (Gœdicke, *BASOR*, 171 (1963), pp. 64-66) est très improbable, cf. *ThIP*.

[32] *LAR*, II, par. 4, 53-55, 79-80, 99, 183, 186 ; *ANET*, pp. 284 s. Un ostracon provenant de Nimrud (Calah assyrien) mentionne des gens qui étaient très probablement des exilés israélites ; il date d'environ 720-700 av. J.-C., cf. J.B. Segal, *Iraq* 19 (1957), pp. 139-145, et W.F. Albright, *BASOR* 149 (1958), pp. 33-36.

4. Juda et l'Assyrie

Ezékias, roi de Juda, fut en sécurité pendant le règne de Sargon II (env. 722-705 av. J.-C.) mais il eut des ennuis avec Sennakérib qui l'assiégea dans Jérusalem (2 R. 18. 13 ss. ; 19. 1-36) en 701 av. J.-C. [33] Conduite par le jeune prince Taharqa (pharaon une dizaine d'années plus tard) [34], l'aide de l'Egypte se révéla vaine. Juda dut se soumettre à l'Assyrie, bien que Jérusalem n'ait pas été conquise. La résistance d'Ezékias fut remarquée à l'étranger : Marduk-apal-iddina II de Babylone [35] avait pendant longtemps résisté avec opiniâtreté à l'Assyrie ; or, sous le nom de Mérodak-Baladân, il figure dans 2 Rois 20. 12 ss. (cf. Esaïe 39), envoyant des émissaires à Ezékias, certainement en vue de s'assurer sa collaboration. Sur le plan archéologique, l'œuvre la plus remarquable d'Ezékias est probablement son canal d'amenée d'eau à Jérusalem, avec une inscription commémorative [36].

Manassé, le fils apostat d'Ezékias, vécut fort longtemps. Il figure également dans les archives assyriennes ; avec d'autres vassaux, il fut contraint de servir Esarhaddon (env. 681-669 av. J.-C.) [37] et Assurbanipal (env. 669-630 av. J.-C.) [38]. Durant son règne, il fut exilé par les Assyriens, mais à Babylone et non point en Assyrie (2 Ch. 33. 11). Sennakérib, exaspéré, avait détruit Babylone qui s'était révoltée, mais Esarhaddon, contemporain de Manassé, la reconstruisit [39]. Ce fut le frère d'Assurbanipal qui y régna par la suite. Ainsi, l'exil personnel de Manassé à Babylone sous la domination assyrienne, aux environs de 680 à 650 av. J.-C., est en accord avec les données de l'époque, telles que nous les connaissons.

Pendant toute la période des royaumes d'Israël et de

[33] *LAR*, II, par. 239 s., 284, 311, etc. ; *ANET*, 287-288. Reproduction du texte, *NBD*, pl. 10.

[34] Concernant les problèmes, fondamentalement artificiels, que certains spécialistes de l'A.T. soulèvent à propos de l'activité de Tirhakah en 701 av. J.-C., cf. *AO/OT*, pp. 82-84 ou *TSFB* 41 (1965), p. 21, par. 17. Etude plus détaillée dans *ThIP*.

[35] Il a régné à Babylone de 722-710 av. J.-C., puis en 703/2, puis en 700 ; il a été expulsé à plusieurs reprises par les rois assyriens mais il est chaque fois revenu à la charge. C'est comme « gouverneur en exil » qu'il a pu envoyer des émissaires à Ezékias, en 701/700 ; cf. Kitchen, *TSFB* 41 (1965), p. 21, par. 18, et *HHAHT*, Table XVIII. Pour son règne, cf. J.A. Brinkman, *From the Workshop of the Assyrian Dictionary (Studies... A.L. Oppenheim)*, Chicago UP, 1964, pp. 6-53.

[36] *NBD*, p. 1187 ; reproduction du texte, D.J. Wiseman, *Illustrations from Biblical Archaeology*, 1958, p. 62, fig. 56 (canal, fig. 55). Traduction dans *ANET*, p. 321.

[37] *LAR*, II, par. 690 ; *ANET*, p. 291.

[38] *LAR*, II, par. 876 ; *ANET*, p. 294.

[39] *LAR*, II. par. 639-687 *passim*.

Juda, on voit une certaine catégorie d'hommes prendre de plus en plus d'importance : les prophètes, porte-parole de Dieu dans les affaires du peuple et de la nation. Certains de ces hommes laissèrent un héritage littéraire considérable. La première phase de leur production, telle qu'elle nous a été conservée, date du VIIIe siècle av. J.-C., de Jéroboam II à Manassé. C'est vers eux et vers leurs prédécesseurs que nous nous tournons maintenant.

La prophétie : le contexte biblique[40]

Bien avant qu'un Amos ou un Esaïe n'aient parlé, une tradition « prophétique », aux aspects multiples, s'est développée chez le peuple hébreu.

1. Au 2e millénaire avant Jésus-Christ

a) Le terme « prophète » apparaît pour la première fois dans la Bible en Gn. 20. 7 qualifiant Abraham d'intercesseur devant Dieu, en faveur de son prochain.

b) Dès Moïse, on peut distinguer les principaux traits de la prophétie. Entre Dieu et l'homme, la communication est bi-dimensionnelle. L'homme peut *parler* à Dieu, dans la prière. Si les nations païennes, pour obtenir des *réponses* de leurs divinités, développèrent certains artifices — divination, incantation, magie (Dt. 18. 9-14) — Yahvé, pour révéler ses directives à Israël, nommait un porte-parole : quelqu'un qui devait transmettre au peuple les messages de Dieu, quand et tels qu'il les donne, ni plus ni moins ; il ne devait agir ni de son propre gré, ni au nom d'aucune autre divinité (Dt. 18. 15-20). L'accomplissement de ce qui avait été annoncé était une épreuve d'authentification (Dt. 18. 21-22) ; cependant nul prodige ne pouvait justifier un appel à l'apostasie (Dt. 13. 1-5). Dans la mesure où l'exhortation à l'obéissance et l'admonestation de la désobéissance impliquaient respectivement promesse de bénédictions et menace de châtiments, on peut dire que la notion de « conséquences » est centrale à cet aspect de la prophétie ; elle conduit directement à l'idée que la « prédiction » est un aspect important des messages d'un pro-

[40] Pour un survol pratique, cf. *NBD*, pp. 1036-1044 ; pour une discussion, cf. E.J. Young : *My Servants the Prophets* (Eerdmans, 1952) ; pour un examen de chaque livre prophétique en particulier, avec bibliographie, cf. E.J. Young : *Introduction of the OT*, 1964[3] et R.K. Harrison : *Introduction to the OT*, 1970 (tous les deux à Tyndale Press). O. Eissfeldt : *O.T. Introduction*, 1965, fournit de nombreuses données bibliographiques.

phète. Moïse lui-même est l'exemple du prophète par excellence ; Dieu lui parlait face à face, alors qu'à d'autres, il se serait révélé soit en rêve, soit en vision (Nb. 12. 6-8 ; Dt. 34. 10).

La louange de Dieu, souvent par des chants, parfois sous l'action spécifique de son Esprit, est un second trait de la prophétie. Cela, nous pouvons le voir d'abord chez Miryam la prophétesse qui, avec l'ensemble des femmes, se mit à chanter « le cantique de la mer », en dansant et s'accompagnant d'instruments (Ex. 15. 20 s.). Les septante anciens avec Moïse témoignent de cette tradition (Nb. 11. 16-17, 24-29) ; plus tard, Débora, porte-parole de Dieu (Jg. 4. 4, 16 ss.) dirigeait aussi les actions de grâce (Jg. 5. 1 ss.). Par ailleurs, *Juges* 6. 8 fait mention d'un prophète anonyme.

c) Samuel, de la lignée lévitique (1 Ch. 6. 33-34 ; cf. v. 27-28)[41] était un prophète, mais (en tant que lévite) il était aussi en rapport avec le sacrifice cérémoniel et le culte. Dans sa jeunesse, il servit dans le temple central de Silo et, comme le fera David plus tard, contribua à son organisation (1 Ch. 9. 22-23). 1 S. 8 présente Samuel comme un porte-parole de Dieu à la nation. En 1 S. 9, il apparaît plus précisément comme un « voyant », un homme de Dieu éminent que les autres pouvaient consulter [42].

La prophétie sous forme de chant et de louange se poursuit. Cf. 1 S. 10. 5-6, où nous voyons pour la première fois une bande ou un groupe de prophètes ainsi engagés. Dès ce moment-là, la prophétie devient également une activité de groupe, peut-être surtout sous cette forme de louange enthousiaste. On pourrait parler, dans ces cas-ci, de louange extatique ; cependant, tout rapprochement avec des manifestations frénétiques manque de preuve et peut être, pour une large part, réfuté [43].

Une autre activité prophétique importante fit son apparition avec Samuel : l'activité rédactionnelle. Samuel écrivit des documents qui contenaient une déclaration sur la

[41] Il n'y a absolument aucun fait qui autorise à douter de 1 Ch. 6. Le rattachement à Ramathaïm-Tsophim en 1 S. 1. 1 est purement géographique et n'exclut pas l'ascendance lévitique retenue en 1 Ch. Les Lévites — on doit s'en souvenir — résidaient dans les territoires de toutes les tribus (cf. p. ex. Jos. 21).

[42] Que certains « voyants » aient été rémunérés pour les conseils qu'ils donnaient, c'est ce que pourrait refléter l'attitude de Saül et de son serviteur en 1 S. 9. 7-9. A l'époque de Samuel, Saül et David, on a pu utiliser simultanément « voyant » et « prophète ».

[43] Par contraste, 1 S. 18. 10 est probablement bien rendu par « délirer » comme dans *RSV* et *Bible de Jérusalem.* En 19. 23-24, Saül (comme ses émissaires) en arriva à un état de frénésie dépassant celui des prophètes et de leurs louanges.

royauté (1 S. 10. 25) et un récit de l'enfance de David (1 Ch. 29. 29) [44]. En cela il eut de nombreux successeurs.

2. La royauté

Sous David et Salomon, on peut voir s'épanouir tous ces divers aspects de l'activité prophétique. Comme prophètes, nous avons Gad et Natan sous David (2 S. 24. 12 ss. ; 2 S. 7) et Ahiyya sous Salomon (1 R. 11. 26-40) ; quant à l'activité rédactionnelle, Gad, Natan, Ahiyya et Yédo ont laissé des écrits se rapportant à ces règnes (1 Ch. 29. 29 ; 2 Ch. 9. 29).

3. Les débuts du royaume divisé

a) *Avant Elie :* divers prophètes apparaissent en 1 R. et 2 Ch. comme des porte-parole de Dieu pour cette époque ; on n'en fera pas la liste ici. Ils devaient à la fois juger et bénir. Un prophète (anonyme) dut annoncer qu'un jour l'autel compromettant de Jéroboam I serait souillé par Josias (1 R. 13 . 1 ss.) ; et il dénonça le culte de Béthel, tout comme un Amos le fera par la suite.

b) *Elie, Elisée et d'autres :* sous Akhab et Akhazias, Elie s'éleva opiniâtrement contre ce qui constituait le faîte de l'apostasie : Israël avait oublié l'alliance de Dieu, renversé ses autels, tué ses prophètes (cf. 1 R. 19. 10, 14 ; 18. 4). Michée, fils de Yimla, lui fit écho, contrastant radicalement avec la foule des « prophètes » bassement complaisants de la cour d'Akhab (1 R. 22). Elisée servit de la même manière sous les successeurs d'Akhab, de Yoram à Joas (2 R. 2 à 13 *passim*). Autour de lui, on peut voir les « fils des prophètes » (2 R. 3. 3, 7, 15 ss. ; 4. 1, 28 ss. ; 6. 1), un peu comme le groupe des prophètes sous Samuel (cf. 1 S. 19. 20). Les *Rois* et les *Chroniques* en mentionnent d'autres encore. La lettre envoyée par Elie à Yoram de Juda constitue un exemple de l'activité rédactionnelle d'un prophète (2 Ch. 21. 12-15).

c) *Jonas :* avec ce prophète, nous arrivons à un point de transition. 2 R. 14. 25 présente les succès de Jéroboam II comme une délivrance d'Israël, promise par Jonas, fils d'Amittaï. Ce récit est assez proche de récits de beaucoup d'autres prophètes du temps de la royauté et des deux royaumes. Cependant, dans ce cas-ci, nous sommes également en possession d'un livre de Jonas : récit à la troisième personne de la visite imposée du prophète à

[44] Non de son règne, puisque Samuel décéda pendant le règne de Saül (1 S. 28. 3).

Ninive, visite d'un prophète proclamant le jugement et suscitant la repentance. Sa mission et les conséquences qui en résultèrent se situent vraisemblablement vers 760-750, plutôt que sous les impitoyables et puissants dirigeants assyriens des époques précédentes ou ultérieures. Un Jonas qui parle ainsi et est reçu de la sorte est possible sous Jéroboam II — à toute autre époque son livre serait une curiosité inexplicable [45].

Etant un simple récit, ce livre est probablement une partie d'une collection d'écrits (qu'on ne possède plus) des prophètes antérieurs dont il a été fait mention plus haut. Il constitue un témoignage permanent de cet héritage dont le caractère d'« écriture » a fini par être reconnu. Il annonce aussi la floraison des prophètes écrivains du VIIIe siècle à la fin du VIe. Nous devons maintenant présenter rapidement l'arrière-plan proche-oriental à la prophétie — arrière-plan réel ou supposé — avant de nous tourner vers les géants du VIIIe siècle av. J.-C.

La prophétie : le contexte extra-biblique [46]

Alors que chez Israël la prophétie était instituée (Dt. 18. 9-22), ses voisins, on l'a vu plus haut, usaient de diverses techniques — telles que la divination — pour avoir les directives de la divinité.

Ces deux modes sont assez largement exclusifs l'un de l'autre. L'Ancien Testament ne comporte aucun manuel de divination (par contre beaucoup de prophéties) et on ne retrouve, dans le vaste domaine de la littérature cunéiforme, etc., rien qui corresponde aux grands prophètes écrivains, mais une surabondance d'œuvres augurales et mantiques [47]. Cependant, dans une petite partie des documents

[45] Surtout à partir de 745 av. J.-C. avec les dynasties de Tiglath-Piléser III et Sargon II. Lorsqu'on refuse l'interprétation « naturelle » qui consiste à considérer ce livre comme un simple récit, il s'ensuit un chaos d'interprétations rivales, sans aucune solution claire (cf. les introductions classiques). Cf. G.C. Aalders : *The Problem of the Book of Jonah* (Tyndale Press, 1948) ; F.D. Kidner : *TB* 21 (1970), pp. 126-128 (les noms divins) ; sur les dimensions de Ninive, cf. Hallo : *BA* 23 (1960), p. 46, n. 64 et les références données ; concernant les prétendus « araméismes tardifs », cf. *AO/OT*, pp. 145-146 ; l'« universalisme » n'est pas plus tardif (cf. brièvement *AO/OT*, p. 127).

[46] Pour un exposé plus étendu des données, voir mes notes de conférence publiées par TSF : *Old Testament and Pagan Culture* (1971-1972), surtout la conférence II.

[47] Ce fait a été noté par W.W. Hallo : *Israel Exploration Journal* 16 (1966), p. 231.

proche-orientaux, un léger « chevauchement » formel existe effectivement, et nous devons l'examiner brièvement ici.

1. Mari

Des archives de cette grande ville de l'Euphrate du XVIIIe siècle av. J.-C. proviennent environ trente-trois documents (surtout des lettres) qui témoignent d'une activité « prophétique » [48]. Il s'agit essentiellement de messages de « répondants » (ou *mahhu-« extatiques »* [49]) de longueur modeste qui, généralement, se bornent à demander à la divinité invoquée des avantages pour le roi, ou qui concernent les intérêts politico-militaires de ce dernier. Comme dans l'Ancien Testament, il peut y avoir promesse et menace (une « prédiction » rudimentaire) ; mais contrairement à l'Ancien Testament, nous n'avons nulle part ici un Natan pour dire : « Cet homme, c'est toi ! », ni un Amos pour réprimander l'injustice sociale, ni un Esaïe pour annoncer le jugement des péchés d'une nation et réconforter les contrits parmi ceux qui seront dispersés.

2. L'Egypte

a) *Le concept de prédiction :* pour ce qui est des Egyptiens, ce concept est valable au moins du XXIIe siècle au XIIIe siècle avant J.-C. Leurs écrits se réfèrent parfois à « ce que les ancêtres ont prédit » etc. Un texte — *la Prophétie de Neferty* — est en fait une pseudo-prophétie *(post-eventum)* qui présuppose la validité du concept sur lequel elle se modèle [50].

b) *Le concept de « prédication » :* plusieurs écrits égyptiens du XXIIe siècle au XXe siècle avant J.-C. [51] présentent leurs arguments, non par des oracles saccadés, mais par des discours longs, même passionnés, et comportant des appels à la justice. Comme Esaïe ou Jérémie (jusqu'à quinze siècles plus tard) ces écrivains pouvaient s'exprimer longuement et éloquemment sur leur sujet préféré.

[48] Cf. H.B. Huffmon, *BA* 31 (1968), pp. 101-124 ; W.L. Moran, *Biblica* 50 (1969), pp. 15-56; Moran, *ANET* [3] (ou le *Supplement...)* (1969), pp. 623-25 ; S.D. Walters : *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), sur des travaux allemands récents, à quoi l'on peut ajouter : W. Ph. Römer : *Die Frauenbriefe von Mari* (1970), p. 18, etc.

[49] Cette traduction est un pis-aller basé non sur le contexte, mais sur l'étymologie. (Cf. Moran : *ANET* [3] — ou le *Suppl.* — (1969), p. 624, n. 13).

[50] Cf. Kitchen, *THB* 5/6 (1960), pp. 6-7 et les références données.

[51] P. ex. Le « Paysan éloquent », Neferty et (au XXIIe ou au XVIIe siècle avant J.-C.) les « Admonestations du Sage Ipuwer » (*ANET,* pp. 407-410, 441-444, 444-446).

Ils constituent un avertissement clair contre l'idée que les prophètes bibliques étaient limités à balbutier quelques mots élémentaires de jugement de temps à autre, de façon à être complétés et mis sous forme de livres seulement quelques siècles plus tard.

Cependant, à la différence des prophètes bibliques, ces sages ne se réclamaient d'aucune autorité divine ; ils s'occupaient en fin de compte de prospérité en termes humains et matériels, et non en termes spirituels ou éthiques (volonté divine).

3. Les Hittites

Ici, un mot traduisible littéralement par « un homme de Dieu » [52] désigne quelqu'un qui transmet ce qu'il a reçu de la divinité par présage ou en rêve [53]. En réalité, l'office dont il est question est probablement semblable à celui de Mari.

4. Canaan

Pour Canaan, les données alléguées sont doubles : Ugarit et le rapport égyptien de Wenamun en Phénicie. A Ugarit, il est fait référence aux « voyants » seulement deux fois, dans des textes juridiques accadiens qui n'en précisent guère les fonctions [54]. Par ailleurs, Wenamun, l'envoyé égyptien à Babylos en 1076 avant J.-C., rapporte comment un jeune homme de la cour royale locale fut « possédé » (au moment de l'offrande faite par le roi) et déclara que Wenamun était effectivement l'envoyé du dieu Amon et qu'on devait lui accorder un entretien [55].

Ici au moins, nous avons un cas authentique d'« extatique » en transes, annonçant un bref oracle. Ceci est très significatif : c'est là une des formes de prophétie les plus rares de l'Ancien Testament. Saül en fut affecté (1 S. 19. 23 s.), ainsi que ses envoyés, et Ezéchiel, peut-être, eut des transes ; mais il y a dans l'Ancien Testament peu de traces d'extase frénétique réelle, ailleurs que chez les prophètes de Baal sur le Carmel [56].

[52] LU-DINGIR (LIM) en idéogrammes (Gœtze : *Kleinasiatische Forschungen* 1, 1927-1930, p. 233) ; cf. en hittite, *siunan antuhsas,* « homme de Dieu », J. Friedrich : *Hethitisches Wörterbuch,* 1952, p. 195a. Gœtze, in *ANET*, p. 395 (§ 2), p. 396 (§ 11, texte b) traduit : « prophète ».

[53] Cf. *ANET,* cité ci-dessus (note 52).

[54] Pour les références, voir A.F. Rainey, *BA* 28 (1965), p. 123 (cette référence avec la gracieuse permission de A.R. Millard). Texte littéraire : les devins Pughat (*ANET*, 153 b). Cf. note 56.

[55] Traduction in *ANET,* p. 26 b.

[56] 1 Rois 18. 25-29. A propos du délire provoqué par la mort de Baal dans la littérature ugaritique, cf. *ANET*, p. 139.

5. La Mésopotamie

Elle fut la terre de divination par excellence ; comme en Egypte et ailleurs, les oracles venaient au moyen de rêves [57]. Quelques rares textes (cinq en tout) semblaient être quasiment des prophéties apocalyptiques concernant (par exemple) des rois qui régneraient un nombre donné d'années avec bonne ou mauvaise fortune (cf. Dn. 11). En fait, ces textes ont des affinités avec la littérature augurale babylonienne et un examen récent indiquerait qu'ils sont une petite branche de cette espèce de littérature se rattachant à l'astrologie babylonienne [58]. Il est à peu près certain qu'il ne s'agit pas du tout là de prophétie au sens biblique du terme [59].

Ainsi le Proche-Orient se borne à fournir un arrière-plan aux idées suivantes : celles d'un Dieu qui parle au travers d'un homme, qui agit sur son avenir et qui s'exprime sur des sujets donnés — et ceci à un niveau plus qu'émotionnel ou psychologique — mais rien de plus.

Les prophètes écrivains du VIIIe siècle avant J. C.

Jonas étant un « prophète de transition » (cf. point 3 c, p. 47), nos sources se limitent pour cette période à trois « petits » prophètes (Amos, Osée, Michée) et à l'un des « grands » prophètes (Esaïe) que leur entête date tous explicitement de l'époque allant de Jéroboam II à Ezékias [60].

1. Amos, Osée, Michée

Dans un livre court et bien structuré, Amos présente un jugement sur les nations qui culmine avec celui d'Israël, sa patrie (ch. 1-2), trois sermons de jugement mêlés de

[57] Tout comme à Mari, en Assyrie, les prêtres rattachés au temple pouvaient délivrer des oracles au nom de leurs divinités respectives ; cf. *ANET*, pp. 449-451, versions améliorées. *ANET* [3] (et *Supplement*), pp. 604-606. Voir l'article «Dream» in *NBD*, p. 323.

[58] Voir R.D. Biggs : *Iraq* 29 (1967), pp. 117-132.

[59] Hallo : *Israel Expl. Journal* 16 (1966), pp. 231-242, qui a comparé ces textes à la littérature apocalyptique. Leur classement comme « prophétie » est également rejetée par H.W.F. Saggs : *Assyriology and the Study of the Old Testament* (Cardiff, 1969), pp. 13-14, p. 14, n. 1.

[60] Le seul autre livre à considérer dans ce cadre est la petite prophétie de Joël, dont la date est très incertaine. Des dates pré ou post-exiliques sont toutes deux soutenues. Si l'on regroupe les douze petits prophètes en trois parties (Osée-Abdias, Jonas-Habakuk, So-

lamentations (ch. 3-6), une vision et une altercation avec un prêtre officiel à Béthel (ch. 7) et deux dernières visions de jugement (ch. 8 ; 9. 1-8) suivies d'une perspective de restauration finale (9. 9-15).

Osée, son jeune contemporain, commence par décrire l'infidélité d'Israël envers le Seigneur au moyen de l'infidélité de sa femme (ch. 1-3) ; son relèvement (ainsi que celui d'Israël) est envisagé. Le livre se poursuit par un réquisitoire passionné, juste mais fait à contrecœur (cf. 11. 8) et se termine par une promesse de restauration (ch. 14).

Michée nous livre une série d'allocutions qu'il avait probablement prononcées auparavant pendant un certain laps de temps [61], messages de jugement sous la forme d'un procès (ch. 6) ou d'une réflexion (ch. 7), avec en contraste la gloire à venir (ch. 4-5) de la part d'un Dieu qui pardonne (7. 8-20). Un véritable Esaïe en miniature...

2. Les livres prophétiques

Certains traits sont communs à ces trois livres et se retrouvent dans la plupart des autres. Premièrement, les prophètes en question sont capables de prononcer des discours importants et non seulement de brefs propos. Amos 1-2 montre à la perfection comment un prophète pouvait communiquer un message qui présente une structure interne clairement articulée, unité par unité, mais qui finalement ne trouve son plein sens que si on le considère comme un tout : Amos met en confiance ses auditeurs et commence par gagner leur audience en condamnant les méfaits et les cruautés des peuples voisins, pour ensuite seulement exploser et s'en prendre à eux en développant son thème plus amplement. Il n'y a aucune raison, basée sur des faits, de refuser aux prophètes de l'Ancien Testament la possibilité de développer pleinement leurs thèmes en utilisant différentes techniques. Si, en Egypte, le « Paysan Eloquent », le sage Ipuwer ou encore Neferty pouvaient déjà le faire avant Abraham, il n'y a aucune impossibilité intrinsèque à ce qu'un prophète hébreu fasse de même dix ou quinze siècles plus tard. A moins que l'on ne propose une dégénérescence de la culture comme de la religion pendant cet intervalle de temps !

phonie-Malachie), Joël ferait partie des prophètes du VIIIe siècle. Mais il ne faut pas trop insister sur cet argument. Le contenu du livre ne dépend d'aucune datation particulière et n'en présuppose aucune.

[61] Noter que le chap. 1 date d'avant la chute de Samarie en 722 av. J.-C. (cf. 1. 5-6), tandis que 3. 9-12 est sans aucun doute un oracle prononcé sous Ezékias, d'après Jr. 26. 18.

Deuxièmement, dans ces trois livres (et la plupart des autres), on peut trouver à la fois jugement de l'apostasie et de péchés spécifiques, *et* visions de bénédiction et de restauration. Maintes et maintes fois, les spécialistes font l'erreur d'affirmer que les premiers prophètes (proto-Amos et proto-n'importe qui d'autre) ne pouvaient prononcer que jugements et condamnations, bénédictions et restauration devant toujours être des additions fausses et tardives de compilateurs qui ne pouvaient pas croire que la situation était si désastreuse que cela. Mais, en faveur de ce dogme, il n'y a pas un brin de preuve. Au contraire, bien des faits s'y opposent. Tout d'abord, ces deux caractéristiques se retrouvent chez tous les prophètes ; elles sont pareillement endémiques à tous, et la correction de chaque passage traitant de bénédictions entraîne automatiquement le théoricien à voir une orgie de « bénédictiomanie » chez les rédacteurs ultérieurs. Deuxièmement, les prophètes ne parlaient pas en l'air, sans fondement aucun, mais ils dénonçaient l'inobservance de l'alliance (apostasie, injustice sociale). Cette alliance elle-même contenait déjà les clauses de malédiction et de bénédiction pour ceux qui la transgressaient ou l'observaient, et elle permettait d'envisager la restauration après le châtiment (Lv. 26 ; Dt. 28 ; cf. Jos. 24. 19-20). Ainsi, on doit s'attendre à retrouver ces deux éléments chez les prophètes lorsqu'ils la rappellent au peuple. Troisièmement, la corrélation entre jugement et restauration, malédiction et bénédiction est bien enracinée dans la littérature du Proche-Orient biblique dès le XXe siècle avant J.-C. Déjà à cette époque, l'auteur de Neferty fait suivre sa description des ennemis de l'Egypte par la promesse de temps meilleurs sous un libérateur. Parmi les « prophètes » de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.), on peut citer Adad de Kalassu qui, tout en promettant d'accorder des avantages au roi Zimri-lim conformément à ses désirs, l'avertit qu'il a la possibilité d'enlever la royauté tout comme il l'a donnée [62]. Plus tard, au cours du deuxième millénaire av. J.-C., traités et alliances comportent à la fois malédictions et bénédictions dans leur structure essentielle [63]. Il n'en est plus ainsi au premier millénaire av. J.-C. [64], mais le double thème se retrouve alors dans d'autres branches de la « littérature » [65]. C'est pourquoi juge-

[62] *ANET*[3] et *Supplement,* p. 625, *h.*
[63] Cf. *AO/OT,* pp. 93-100.
[64] Cf. *ibid.,* pp. 95-96.
[65] Par exemple, les stèles de donation des terres en Egypte comportent bénédictions et malédictions pour ratifier l'obéissance ou la désobéissance au texte et à la donation, à la fin du IXe et au VIIIe siècle av. J.-C. (cf. Kitchen, *Journal of the American Research Center in Egypt* 8 (1970-1971), commentaire général).

ment et restauration ne devraient pas être dissociés dans les œuvres des prophètes de l'Ancien Testament.

Troisièmement, la relation entre le message oral des prophètes et leurs écrits : à la base, il n'y a aucune raison convaincante pour laquelle un Amos, un Osée ou un Michée n'auraient pas pu finalement rassembler les livres existants dans une forme quasi identique à celle que nous possédons, en employant des entêtes à la troisième personne, tout comme les psalmistes et les sages. Il est possible qu'eux-mêmes ou qu'un associé aient mis par écrit leurs messages ou leurs oracles au moment où ils étaient délivrés, qu'ils les aient gardés, et que plus tard, le prophète leur ait donné leur forme de livre. Il est bien connu qu'un prophète pouvait d'abord écrire un message et, par la suite, le proclamer ou le faire proclamer (par ex., explicitement, Jr. 36. 4-6), et qu'il pouvait avoir quelqu'un qui, sous sa dictée, écrivait tout un livre de prophéties rassemblées (cf. Jr. 36. 32). Il est absolument évident que les prophètes savaient écrire, et qu'ils l'ont fait, depuis Samuel (cf. p. 46 ci-dessus) jusqu'à Esaïe lui-même (2 Ch. 26. 22 ; Es. 8. 1). Il n'est pas impossible qu'une fois ou l'autre, un disciple ait réuni les divers propos du prophète, peu après sa mort. Mais en faveur de l'opinion courante que des fragments éparpillés ont été collectés, ajoutés l'un à l'autre et regroupés, sur une période de plusieurs siècles, pour constituer finalement un « livre » — pour cela il n'y a pas une seule preuve claire et formelle. Et des points de vue *a priori* qui limitent soigneusement la prophétie pour en exclure le moindre élément prédictif n'ont pas valeur de preuve ; ce ne sont que des préjugés parmi d'autres.

Finalement, pourquoi un prophète (ou ses disciples, ou ses légataires) devrait-il se soucier d'écrire un livre ? Ici, nous devons revenir à la nature essentielle des prophéties : elles sont des messages donnés par Dieu, pour ramener un peuple rebelle à des normes instituées depuis longtemps, et elles ont des prolongements dans l'avenir : jugement et punition s'il y a désobéissance ou refus de se repentir, restauration s'il y a repentance. Dans leur majeure partie, les discours restent un jour et s'envolent le lendemain. Un document écrit, une fois constitué, possède une existence propre objective et il demeure comme témoin au moment de l'accomplissement de la malédiction ou de la bénédiction promises. Le témoin peut être consulté non seulement deux semaines ou deux mois plus tard, mais encore vingt ans ou deux siècles plus tard [66].

[66] Déjà au temps de Moïse, un écrit pouvait être composé pour être un témoin dans l'avenir (le chant de Moïse, cf. Dt. 31. 19 ; la loi de l'Alliance, cf. 31. 26). Cette pratique a été reprise par Esaïe

3. Esaïe

Le livre d'Esaïe s'ouvre par un prologue formel, tout comme ses trois contemporains, et il partage avec eux les mêmes préoccupations, mais sur une plus vaste envergure. On trouve sept ou huit indications spécifiques de dates après 1. 1 ; ce sont, dans l'ordre chronologique :

6. 1 : la mort d'Ozias (env. 739 av. J.-C.)
7. 1 : lorsqu'Akhaz craint Péqah et Recîn de Damas (après 740 av. J.-C. env.)
14. 28 : aux environs de la mort d'Akhaz (env. 715 av. J.-C.)
20. 1 : lors de l'attaque d'Ashdod par le généralissime de l'armée de Sargon II (env. 712 av. J.-C.) [67]
22. 15 ss. : contre Schevna, connu sous Ezékias (36. 22 ; 37. 2)
ch. 36-39 : autour de la quatorzième année d'Ezékias (env. 701 av. J.-C.)
37. 37-38 : rapporte la mort de Sennakérib (env. 681 av. J.-C.).

Ce dernier fait reporte Esaïe (le livre, et probablement l'homme dans ses vieux jours) au règne de Manassé et de son contemporain assyrien Asarhaddon. On ne trouve aucune date dans les chapitres 40-46. La mention d'un Cyrus (44. 28 ; 45. 1) et l'espoir d'une délivrance de l'emprise de Babylone par son action trouve son accomplissement dans le triomphe de Cyrus II sur Babylone en 539 av. J.-C.

Lorsqu'on considère la prédiction comme un élément légitime parmi d'autres aspects de la prophétie, ce livre ne présente pas de problème réel. Ce n'est que lorsqu'on impose aux faits rapportés des *a priori* philosophiques selon lesquels il ne peut y avoir de prédiction, que des tensions artificielles apparaissent. Ensuite, sans se soucier de tous les autres faits, ces livres (spécialement Esaïe) *doivent* être fragmentés sur plusieurs siècles, pour garder intacts ces présupposés. On a invoqué des arguments linguistiques, littéraires et de bien d'autres branches, d'une multitude de façons différentes, sans réussir à donner des preuves définitives sur aucun des aspects principaux [68].

Dans le cas présent, il faut relever les points suivants :

lui-même (Es. 8. 1-2), qui dans un cas, prit même des témoins pour attester les faits.

[67] Pour cette date, cf. H. Tadmor, *Journal of Cuneiform Studies,* 12 (1958), pp. 92-94, cf. 95/96.

[68] Pour une vue d'ensemble d'un nombre représentatif de dates contradictoires suggérées pour Es. 13-23 et pour des parties d'Es. 1-12, 24-39, prétendues « non-ésaïques », cf. S. Erlandsson, *The Burden of Babylon* (Gleerup, Lund, 1970), pp. 44-54. Sur la faiblesse des méthodologies employées, cf. *ibid.,* pp. 54-63.

i) L'inclusion d'un nom propre dans une prophétie (Cyrus) n'est pas unique, cf. Josias dans 1 Rois 13. 2 [68a]. ii) Dans chaque cas, la prophétie se borne à annoncer qu'un jour telle personne accomplira telle action ; les prophètes en question ne connaissaient pas Josias ou Cyrus II tels qu'ils nous sont *maintenant* connus grâce aux apports de l'histoire [69]. iii) Pas moins de quatre fois, Esaïe traite le problème de Babylone en dehors d'Esaïe 40 à 66 : Es. 13. 1 à 14-23 est explicitement « l'oracle sur Babylone que vit Esaïe fils d'Amots » ; Es. 21. 10 parle de Babylone et du « pays de la mer » (21. 1) [70]; le verset difficile, 23. 13, donne Tyr aux Chaldéens (Babyloniens) et non à l'Assyrie; finalement, après l'accueil trop chaleureux que fit Ezékias à l'ambassade babylonienne, Esaïe lui annonça que ses richesses et ses descendants seraient emmenés à Babylone (Es. 39. 5-7 ; 2 R. 20. 16-18) [71]. Ainsi, tout comme dans Michée 4. 10, on retrouve dans Esaïe 1-39 une tradition solidement établie à la fin du VIIIe siècle av. J.-C. (au plus tard au début du VIIe), selon laquelle Juda devait être opprimée par Babylone et ensuite libérée de son joug. A cette époque, la renommée culturelle de Babylone et son opiniâtreté militaire fascinaient l'Assyrie [72] et l'obligeaient à faire sans fin des dépenses militaires. A la lumière de cela, si nous faisons abstraction de ce que nous savons rétrospectivement, il n'y a rien d'impossible à ce qu'un prophète soit poussé à regarder au-delà de l'Assyrie jusqu'à un triomphe de Babylone et à prédire que cette dernière serait remplacée par les peuplades de l'Orient qui furent toujours une épine dans le flanc de la Mésopotamie : du

[68a] Tout comme Cyrus, considéré par certains auteurs modernes comme prophétie *post eventum*.

[69] Cf. *NBD*, p. 1039 a.

[70] Litt. « désert de la mer » équivalant au *mat tamti* accadien ; cf. Erlandsson, *op. cit.* (n. 68), p. 82 et réfs. Du pays de la mer proviennent des chefs comme Mérodach-baladan.

[71] Et en fait, quelques décades plus tard, Manassé, fils et successeur d'Ezékias, était emmené temporairement en exil à Babylone par un roi assyrien (2 Ch. 33. 11-13).

[72] La plupart des rois néo-assyriens se nommaient eux-mêmes également « Roi de Babylone » ; on donna en cette qualité des noms spéciaux (Poul, Ululai) à Tiglath-Piléser III et Salmanasar V, mais il n'est pas certain qu'ils portaient les deux noms simultanément ; Assurbanipal nomma son frère roi de Babylone ; les Assyriens incluent les dieux babyloniens dans leur propre culte et exploitent activement la culture babylonienne (par ex., ils copièrent certains textes). Cf. Erlandsson, *Burden of Babylon*, pp. 87-92 pour la période avant 681 av. J.-C., et les manuels d'histoire pour le reste. L'exil temporaire de Manassé à Babylone (cf. note 71) était un des « premiers fruits » d'Es. 39. 7 en ce qui concerne l'accomplissement.

temps d'Esaïe, les Mèdes [73]. Il n'y a aucune impossibilité interne à ce qu'Esaïe conclue ses discours (et sa carrière) en composant des chapitres qui décrivent la restauration de son peuple après un exil imminent [74], événements qui, à cette époque, *pouvaient* survenir d'un moment à l'autre. Que cela se passerait, comme nous le savons, au VIe siècle av. J.-C., il ne le savait pas.

Les corrélations intimes de thèmes et de langage au travers de tout le livre [75] (en plus de la simple expression « le Saint d'Israël »), la structure de référence essentiellement palestinienne dans 40-66 comme dans 1-39 [76], l'absence de titre dans 40. 1 (parce qu'en fait 40-66 est introduit par 1. 1 comme tout le reste), tous ces facteurs, auxquels on pourrait en ajouter d'autres [77], rendent naturelle l'acceptation de l'unité essentielle du livre qui doit être considéré comme un tout ; en fin de compte, le seul argument contre l'unité est une préférence philosophique. La dissection n'est pas nécessaire [78].

[73] Qui seuls apparaissent dans Esaïe, alors que les Perses n'y sont jamais cités (qui, historiquement, en tant que souverains à la fois des Mèdes et des Perses, accomplissent ses prophéties). Sur les Mèdes aux VIIIe et VIIe siècles av. J.-C., cf. Erlandsson, *op. cit.*, pp. 86-87 ; sur le traité d'Esarhaddon avec les Mèdes, cf. D.J. Wiseman, *Iraq* 20 (1958), pp. 1-99 (et *The Vassal-Treaties of Esarhaddon*) ; *ANET* [3] (et *Suppl.*), pp. 534-541.

[74] A nouveau, on ne soulignera jamais trop que la notion d'exil était une *constante* menace à l'horizon de toutes les petites nations du Proche-Orient biblique, déjà bien avant l'époque de Moïse ; cf. Kitchen, *NPOT*, pp. 5-7 et réf. ou *TSFB* 41 (1965), pp. 11-12. Remarquer aussi que, une fois Jérusalem entièrement détruite (587/586 av. J.-C.), la mission d'Ezéchiel se transforma rapidement d'un blâme sévère en un message d'espérance, pour que le peuple en exil ne périsse pas dans un désespoir total, ce qui n'était pas le plan de Dieu.

[75] Par ex., les références données par Young, *Introduction to O.T.*, pp. 212 ss. ; Harrison, *Introduction to O.T.*, pp. 778-779 ; Kidner, *New Bible Commentary Revised*, 1970, pp. 590 ss, et *passim*.

[76] Par ex., Young, *op. cit.*, p. 209, par. 4, 5.

[77] On peut analyser la forme finale d'Es. 1-66 et montrer une composition « systématique », les chap. 1-33 étant « doublés » par 34-66 si l'on considère que l'espace curieux entre Es. 33 et 34 dans l'un des Documents de la Mer Morte a une signification. Ainsi W.H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (New York : *OUP*, 1964), pp. 253-259 ; plus succinctement, Harrison, *Introduction to O.T.*, p. 788.

[78] Contre les « dissections » des livres prophétiques (par ex.) par des critiques trop zélés pratiquant la *Formgeschichte*, cf. S. Smith, *Isaiah XL-LV*, 1944, pp. 1-23 *passim*.

Autres aspects littéraires et religieux

1. Littérature

Divers écrits officiels furent consciencieusement réunis dans les deux royaumes ; certains étaient composés par des prophètes (cf. p. 47 ci-dessus) auxquels font allusion les Rois et les Chroniques, mais nous ne les possédons plus actuellement. On exploita l'héritage des époques précédentes : une deuxième série des proverbes de Salomon fut recopiée par les scribes d'Ezékias (Prov. 25. 1, introduisant les chapitres 25-29). C'est probablement à cette époque, ou un peu plus tard, que l'on compléta le livre des Proverbes en ajoutant les chapitres 30-31.

2. Religion

Ezékias réforma le culte à Jérusalem, sur une envergure qui n'avait pas été égalée depuis David, et ne le fut que par Josias (2 Rois 18. 3-7 ; en plus détaillé dans 2 Ch. 29-31). En rapport avec les instructions sur la musique dans le temple, il est intéressant de rapporter la remarque de Sennakérib que les tributs qu'il recevait d'Ezékias comprenaient « des musiciens et des musiciennes » [79].

[79] *LAR* II, par. 240 fin ; *ANET*, 218 a.

Liste des abréviations utilisées

ANET	J.B. Pritchard (éd.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton UP), [1] 1950, [2] 1954, [3] 1969 (des textes supplémentaires sont publiés dans le *Supplement...*, 1969, même pagination).
AO/OT	K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, Londres, 1966).
BA	*Biblical Archaeologist.*
BASOR	*Bulletin of the American School of Oriental Research.*
CCK	D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (British Museum, 1956).
HHAHT	K.A. Kitchen, *Hittite Hieroglyphs, Aramaeans and Hebrew Traditions* (à paraître ; retardé par des facteurs extérieurs).
JNES	*Journal of Near Eastern Studies.*
LAR	D.D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*, I-II (Chicago UP, 1926-27).
MN	E.R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, [1] 1951, [2] 1965.
NBD	J.D. Douglas *et al.* (éd.), *New Bible Dictionary* (IVP, 1962).
NPOT	J.B. Payne (éd.), *New Perspectives on the Old Testament* (World Books, Waco, 1970).
ThIP	K.A. Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt* (Aris and Philips, Warminster, 1973).
T(H)B	*Tyndale (House) Bulletin.*
TSFB	*Theological Students' Fellowship Bulletin.*

Cet article est tiré du *TSFB* (Bulletin de l'Association des Etudiants en Théologie) No 62 (1972). Il a été traduit par quelques étudiants de la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine.

Blaise Pascal
Un théologien pas comme les autres

par Pierre-David NICOLE

HOKHMA est une revue éditée par des étudiants. Cela s'est traduit jusqu'ici par le fait que ce sont des étudiants qui ont choisi les articles, mis au point et diffusé cette revue. Nous avons jugé bon de faire un pas de plus et de publier, à côté des travaux de spécialistes, des articles écrits par des étudiants.

C'est un risque... lorsqu'on considère les exigences du public théologique actuel. Un risque que Pierre-David Nicole, étudiant de quatrième année à la Faculté de théologie de Lausanne, a bien voulu accepter de courir le premier. Nous le remercions pour sa contribution, dans la conviction que son travail saura mériter votre intérêt.

Un « effrayant génie ». Le mot de Chateaubriand n'est pas trop fort, il fait justice à la réalité aussi bien qu'à la légende dont s'enrichit le personnage singulier de Blaise Pascal.

Trois siècles nous séparent : que n'a-t-on pas écrit à son propos ? Les études sur son œuvre et sur sa vie se succèdent, s'affrontent. Il a ses « encenseurs » délirants — l'imagination est féconde — auxquels répondent des détracteurs acharnés — le parti pris donne de l'assurance [1].

Dans la longue cohorte de ceux qui ont accepté de se laisser remettre en question — car c'est bien de cela qu'il s'agit lorsqu'on aborde Pascal — prennent place des hommes et des femmes de tous horizons, de toutes régions intellectuelles : avant de comprendre, ils ont fait un bout de route. Bergson, pour ne citer que lui, tient non seulement Pascal pour l'un des plus grands écrivains de langue française, mais encore le place parmi les génies de portée quasi universelle.

[1] Citons, à titre de curiosité, le livre d'un médecin jugeant en scientifique toute l'œuvre et la vie de Pascal. Pierre Delbet : *Le caractère de Pascal.* Pierre Cailler, éditeur, Vésénaz-près-Genève, 1947.

« *Renversement continuel du pour au contre* » (Pensées, 328, p. 482)[2].

Né le 19 juin 1623, Blaise Pascal perd sa mère à l'âge de trois ans ; il sera élevé et formé intellectuellement par son père, Etienne Pascal[3]. Aucune tradition : l'enfant ne connaîtra pas la « trempe » du collège jésuite où sont formés presque tous les grands esprits de son temps. Soumis à une pédagogie originale et particulière, le jeune enfant développe en lui ce goût marqué qu'il gardera pour l'expérience des faits et les conclusions rigoureuses que la raison peut en tirer. La fréquentation de savants renommés et la part qu'il prend à leurs discussions n'est pas étrangère aux rapides progrès d'une intelligence très vive. Alors que la légende auréole l'enfant prodige, l'analyse des faits nous oblige à tempérer quelque peu cette exaltation[3b].

Si Etienne Pascal se montre respectueux des choses religieuses, il pratique néanmoins une très nette séparation entre ce qui est objet de foi et ce qui est objet de raison. Il s'agit de deux domaines différents qui ont peu ou pas de rapports entre eux. Ainsi fut élevé Blaise.

En janvier 1646, à la suite d'un accident de M. Pascal père, deux gentilshommes des environs de Rouen sont reçus au domicile du malade. Par l'exemple de leur vie, ils amènent leurs hôtes à se poser des questions essentielles.

Blaise Pascal découvre en cette occasion les écrits de Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran. On parle d'une première conversion de Pascal, tant il est vrai que ses lectures, remettant en question la juxtaposition de l'esprit du monde et de l'esprit de piété, conduisent le jeune savant à un choix : le choix de Dieu. Pour mieux toucher l'importance de cette décision, il convient de se rappeler que l'invention de la « machine arithmétique » ainsi que plusieurs autres expériences plaçaient Pascal au rang des célébrités d'alors. Déjà il était reçu dans les meilleurs salons parisiens. L'un des traits fondamentaux de ce caractère hors du commun nous apparaît ici : la rigueur des conclusions à tirer d'une expérience ne doit pas être

[2] Chaque Pensée est citée d'après l'édition de Léon Brunschvicg. Blaise Pascal : *Pensées et Opuscules,* Hachette, édition Minor, Paris, 1909.

Signalons l'édition nouvelle de Louis Lafuma. Blaise Pascal : *Pensées,* préface d'André Dodin, Edition du Seuil, Livre de Vie No 24-25, 1962.

Philippe Sellier propose également une nouvelle édition parue au Mercure de France, Paris, 1976.

[3] Pour la biographie, nous renvoyons d'une part à Emile Boutroux : *Pascal,* in « Les grands écrivains français », Hachette, Paris, 1922. D'autre part à Jean Mesnard : *Pascal* in « Connaissance des Lettres », Hatier, 1967.

[3b] Cf. en particulier J. Mesnard, *op. cit.,* pp. 16-17, et ss.

entravée, quand bien même elle implique un sacrifice existentiel.

La résolution arrêtée, l'application suivra, laborieuse, lente, déchirant un être qu'attire la recherche scientifique et auquel ses médecins recommandent le divertissement mondain à titre curatif.

Si la crise couve avec alternance de périodes brillantes et de recherches religieuses, il faut attendre 1654, l'année du « grand changement » pascalien, la seconde conversion comme il est convenu de l'appeler.

Le mémorial[4]



L'an de grâce 1654

Lundi 23 novembre, jour de saint Clément, pape et martyr,
[et autres au martyrologe,
Veille de saint Chrysogone, martyr, et autres,
Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ
[minuit et demi,
feu.
Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des
philosophes et des savants.
Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.
Dieu de Jésus-Christ.
Deum meum et Deum vestrum
« Ton Dieu sera mon Dieu. »
Oubli du monde et de tout, hormis Dieu.
Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Evangile.
Grandeur de l'âme humaine.
« Père juste, le monde ne t'a point connu, mais je t'ai
Joie, joie, joie, pleurs de joie. [connu. »
Je m'en suis séparé :
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
« Mon Dieu, me quitterez-vous ? »
Que je n'en sois pas séparé éternellement.
« Cette vie est la vie éternelle, qu'ils te connaissent seul vrai
[Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. »
Jésus-Christ. Jésus-Christ.
Je m'en suis séparé ; je l'ai fui, renoncé, crucifié
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées par l'Evan-
Renonciation totale et douce. [gile.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.
Eternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.
Non obliviscar sermones tuos. Amen.

[4] Cf. Brunschvicg, Hachette Minor, *op. cit.*, p. 142.

Pascal, un théologien?

Le mythe de l'enfant prodige s'est très tôt augmenté de celui de l'« ignorant » sublime, auteur anonyme des célèbres *Provinciales.* En fait, il est vrai que Pascal n'a pas pris de grade en Sorbonne et que jamais il ne prétendit au titre de « théologien ».

Dans son *Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne,* Pascal passe, avec l'approbation émerveillée de son interlocuteur, de la philosophie à la théologie, « centre de toutes les vérités ».

Ainsi il nous faut reconnaître avec Philippe Sellier [5] un Pascal théologien, nous demandant aussitôt quelle fut sa formation, à quelles sources il s'est adressé.

La formation paternelle en matière religieuse eût suffi à faire de Blaise Pascal un bon catholique, peut-être un chrétien. C'est au contact de Saint-Cyran qu'il conçoit tout à coup l'importance d'une orientation sans compromis : si Pascal est théologien, il le doit à cet abbé qui sut l'être pleinement.

Enfermé au château de Vincennes sur ordre de Richelieu, l'abbé de Saint-Cyran y poursuit inlassablement son œuvre : il est le visage pratique, pastoral dirions-nous, de l'œuvre réformatrice qui a nom Jansénius, évêque d'Ypres. *L'Augustinus,* paru en 1640, somme de doctrine décisive, est comme la pointe de lance d'une offensive plus vaste : une réforme de l'Eglise dans l'Eglise catholique de France en particulier.

L'entreprise est éminemment théologique.

Mort en 1643, le « martyr de Vincennes » laisse une correspondance étonnante : Lettres de direction spirituelle, méditations, « Considérations », témoignent de son intensité.

Or Pascal lira ces *Lettres spirituelles* ainsi que d'autres opuscules. Jansénius, *Discours sur la réformation de l'homme intérieur* et Arnauld, *De la fréquente communion* appartiennent également à ce premier contact de 1646. L'impression que fit la haute personnalité de Saint-Cyran sur le jeune néophyte est difficile à évaluer, on en trouve néanmoins des traces éloquentes.

Le *Mémorial,* cité plus haut, nous apprend qu'à l'heure cruciale où enfin il accède à cet état de grâce, Pascal note son expérience en des termes saint-cyraniens : le recours à l'Ecriture d'abord, puis des expressions telles que : « Oubli du monde et de tout », « Renonciation totale et douce »,

[5] Philippe Sellier : *Théologie et Ecriture : Les Pensées de Pascal* in « Concilium » No 115, 1976.

« Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur. » Or l'abbé de Saint-Cyran essaya de réaliser dans l'Eglise la cité céleste selon que saint Augustin la définit : « Il y a deux cités que séparent deux ordres d'amour, la cité terrestre fondée sur l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu, la cité céleste fondée sur l'amour de Dieu poussé jusqu'au mépris de soi », en usant de la direction spirituelle comme arme principale [6].

Mais c'est l'analyse plus globale de la pensée de ces deux auteurs qui fait apparaître les correspondances les plus fondamentales [7].

Il est enfin une similitude de destin qui ne peut que frapper : la solitude choisie par refus de tout compromis. Solitude dans la pauvreté et le renoncement, solitude dans l'aide spirituelle à autrui.

L'influence de Saint-Cyran sur Pascal est immense ; elle est importante en ce qu'elle commande l'ouverture vers d'autres sources. Par lui, c'est l'Ecriture, les Pères latins et Port-Royal qui s'offrent à sa rencontre.

« Tout son temps était employé à la prière et à la lecture de l'Ecriture sainte, (...) il s'y était si fortement appliqué qu'il la savait toute par cœur ; de sorte qu'on ne pouvait la lui citer à faux, car lorsqu'on lui disait une parole sur cela, il disait positivement : « Celle-là n'est pas dans l'Ecriture sainte », ou « Celle-là, en est » ; et alors il marquait précisément l'endroit [8]. »

C'est Gilberte Périer, sœur aînée de Blaise, qui nous rapporte cela dans sa *Vie de Blaise Pascal.* En plus d'un endroit, son récit est marqué de partialité, il ne constitue donc pas à lui seul une référence sûre. Vérifions ses propos.

Cet « apprentissage » de l'Ecriture est situé par Gilberte Périer après la seconde conversion, pendant cette période qui vit Pascal « renoncer à tout ». Nous savons par ailleurs qu'il se retira un certain temps à Port-Royal-des-Champs dès janvier 1655. Les attaches cisterciennes de cette maison réglaient encore pour une bonne part la vie des « Solitaires ». L'endroit invite donc à cet exercice : prière et lecture de l'Ecriture sainte.

Avant cela, Pascal a déjà une solide pratique biblique. Nous en voulons une fois encore à preuve le *Mémorial.* Phrases notées en hâte dans l'émerveillement mais aussi l'épreuve d'une telle expérience, ce document est comme un message du cœur de Pascal, un instantané de son in-

[6] Cf. Brunschvicg, Hachette Minor, *oip. cit.*, p. 53.

[7] Cf. L.-Frédéric Jaccard : *Saint-Cyran, précurseur de Pascal,* Lausanne, éditions de La Concorde, 1944, pp. 302-310.

[8] Cf. Brunschvicg, Hachette Minor, *op. cit.*, p. 16.

conscient. On ne l'imagine pas feuilletant une bible ou consultant quelque autre ouvrage!... Le Mémorial est riche de citations pertinentes tirées de toute l'Ecriture : Pascal chemine en dialogue avec l'Ancien et le Nouveau Testament. Qui, autre que M. de Saint-Cyran, l'a initié à cette lecture ? [9]

L'Apologie que projetait Pascal et dont il nous reste des *Pensées* est conçue en fonction de l'Ecriture.

Pascal nous livre un schéma, un plan :

« *Première partie :* Misère de l'homme sans Dieu.

Seconde partie : Félicité de l'homme avec Dieu.

Autrement :

Première partie : Que la nature est corrompue. Par la nature même.

Seconde partie : Qu'il y a un réparateur. Par l'Ecriture.» (*Pensées,* 60, p. 342.)

On trouve dans les *Pensées* une utilisation des prophéties et de leur accomplissement qui dénote une grande intimité de Pascal avec cette Ecriture sainte. Mais au-delà des emplois habiles, Pascal en découvre le centre : Jésus-Christ.

« Jésus-Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre. » (*Pensées,* 740, p. 680.)

Le problème de l'autorité de la Bible mériterait un développement plus vaste. Notons simplement ces quelques points de repère.

En 1647, donc tout juste après sa rencontre avec le jansénisme, Pascal tient, dans des réflexions qu'on a intitulées par la suite « sur l'Autorité en matière de philosophie », ces propos significatifs : « Dans les matières où l'on recherche seulement de savoir ce que les auteurs ont écrit, comme dans l'histoire, dans la géographie, dans la jurisprudence, dans les langues... et surtout dans la théologie, et enfin dans toutes celles qui ont pour principe, ou le fait simple, ou l'institution, divine ou humaine, il faut nécessairement recourir à leurs livres, puisque tout ce que l'on en peut savoir y est contenu : d'où il est évident que l'on peut en avoir la connaissance entière, et qu'il n'est pas possible d'y rien ajouter. (...) Mais où cette autorité a la principale force, c'est dans la théologie, parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle... [10] »

Dans les *Provinciales,* le narrateur garde toujours, face à ses interlocuteurs jésuites, une attitude de respect et se réfère à ce que l'on sent être à ses yeux l'autorité suprê-

[9] Cf. L.-Frédéric Jaccard, *op. cit.,* pp. 306-307.
[10] Cf. Brunschvicg, Hachette Minor, *op. cit.,* p. 75.

me[11]. Dans la même foulée, il se proposait d'écrire « Contre ceux qui abusent des passages de l'Ecriture... » (*Pensées,* 899, p. 139.)

« Si saint Augustin venait aujourd'hui et qu'il fût aussi peu autorisé que ses défenseurs, il ne ferait rien. Dieu conduit bien son Eglise de l'avoir envoyé devant avec autorité. » (*Pensées,* 869, p. 732.)

Pascal, entré en contact avec ces « défenseurs de saint Augustin », a certainement dû lire l'*Augustinus.* Nous n'en possédons aucune preuve formelle, mais les citations qu'il en fait, l'esprit qui l'anime et son admiration pour saint Augustin ne s'expliquent guère sans une lecture de Jansénius, à plus forte raison chez un disciple de Saint-Cyran.

En fait, dès 1655, Pascal lit les Pères de l'Eglise ; saint Augustin, saint Prosper et saint Flugence, que l'on retrouve dans ses *Ecrits sur la Grâce,* saint Thomas, les Pères du Concile de Trente et Molina en particulier[12].

Dans les *Provinciales,* il se montre un habile connaisseur des nuances propres à chaque école théologique, et c'est avec une énergie farouche qu'il défendra tout au long de sa vie la doctrine essentielle à ses yeux : la grâce efficace, selon Augustin.

A cette connaissance des Pères de l'Eglise, Pascal en joint une autre tout aussi utile. Epictète et Montaigne comptent parmi ses lectures favorites. Après sa seconde conversion il ne reniera pas les bienfaits intellectuels reçus de ces auteurs mais s'appliquera à montrer l'insuffisance des seules lumières humaines.

« Quand Epictète aurait vu parfaitement bien le chemin, il dit aux hommes : « Vous en suivez un faux » ; il montre que c'en est un autre, mais il n'y mène pas. C'est celui de vouloir ce que Dieu veut ; Jésus-Christ seul y mène. » (*Pensées,* 466, p. 546.)

« Je ne suis point de Port-Royal [13] »

Artifice de controversiste, disent les uns ; affirmation fallacieuse, prétendent les autres ; Pascal, dans la même page, rend hommage « au mérite de ces pieux solitaires » et relève « combien l'Eglise est redevable à leurs ouvrages si édifiants et si solides ».

[11] *Les Provinciales,* éditions Rencontre, Lausanne, 1967. Trois exemples parmi beaucoup d'autres ; 4e Lettre, p. 57 ; 5e Lettre, p. 75 ; 9e Lettre, p. 127.

[12] *Les Ecrits sur la Grâce,* in Oeuvres de Blaise Pascal, édition Hachette, Paris, 1914, Tome XI, pp. 95-295.

[13] *Les Provinciales, op. cit.,* 17e Lettre, p. 239 ; cf. également 16e Lettre, p. 220.

A Port-Royal, Pascal a trouvé un lieu où exercer les différents outils théologiques qu'il s'est forgé. Nous suivons cette progression au fil des *Provinciales,* l'œuvre par excellence qui le lie à ces « Messieurs ».

Si les premières Lettres sentent l'initiation, les dernières font apparaître un véritable maître.

Jamais Pascal n'oubliera ce qu'il doit à Port-Royal.

Pour compléter cette esquisse de formation, il faut encore signaler le rôle important joué par les salons mondains. C'est là que Pascal rencontre le chevalier de Méré et Miton, dans les salons qu'il est confronté aux nombreux courants de pensées dont le foisonnement permet de passer aisément à côté de l'essentiel. Si Pascal connaît les libertins, les athées et autres pyrrhoniens, c'est aux salons mondains qu'il le doit.

Une théologie à l'encontre des théologiens

Les nombreux visages de la personnalité et de l'œuvre pascalienne se découvrent, se redécouvrent au fil des écrits. Lire Pascal est un acte personnel, chacun percevant à son rythme le message qu'il peut recevoir.

Nous ne ferons donc qu'évoquer ici trois aspects de « sa » théologie, laissant à d'autres le soin d'illustrer, de préciser, d'enrichir ces « cailloux de petit Poucet ».

« *Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme* » (Pensées, 269, p. 456).

Le problème de la raison se pose, au temps de Pascal, aujourd'hui et demain encore. En 1637, Descartes publie *Le Discours de la Méthode.* Cette œuvre capitale illustre une position à laquelle Pascal et les jansénistes souscrivent en général. Ensemble ils s'élèvent contre le règne des scolastiques : mélange de concepts et de domaines. Autorité et raison. Philosophie et théologie. Par référence inconditionnelle à Aristote, les scolastiques ont placé cette autorité au sein de la philosophie et laissent à la raison le vaste champ de la théologie.

Pascal a montré dans les *Provinciales,* par l'exemple des Jésuites, à quelles aberrations conduit une telle conception.

Avant que de rien entreprendre il faut replacer « l'église au milieu du village ». A la raison s'ouvre la philosophie : l'enchaînement logique de raisonnements cohérents permet de tirer parti de l'observation rigoureuse des faits. Quant à la théologie, son fait premier est la révélation. L'autorité

de cette révélation détermine toute recherche théologique.

« Dieu se découvre à ceux qui le cherchent » *(Pensées,* 557, p. 582.) Le Dieu de Pascal est « un Dieu qui d'abord s'est donné à nous pour que nous devenions capables de nous donner à Dieu »[14]. Dans ce premier temps la raison doit céder : il ne lui appartient pas de découvrir ni de prouver l'existence de Dieu. Le chemin est inverse.

Une fois reconnu ce mouvement de Dieu vers l'homme par la révélation, le théologien — et Pascal en particulier — use de sa raison pour tirer les conséquences de ce fait. Elles sont d'ordre psychologique et historique.

A la lumière de la révélation l'homme se découvre et mesure peu à peu l'étendue de sa misère. D'autre part, il met de l'ordre dans les événements de l'histoire. Les prophéties sont un « langage » de Dieu. Par elles il nous donne le sens du temps. Les miracles sont aussi de cet ordre : présence du divin dans le monde.

« Prophéties avec l'accomplissement ; ce qui a précédé et ce qui a suivi Jésus-Christ. » *(Pensées,* 705, p. 649.)

Cet usage de la raison est juste en même temps qu'il est limité. Juste parce que soumis à l'autorité de la révélation, mais limité car la solution ne lui appartient pas : c'est la grande leçon que Pascal a tiré d'Epictète et de Montaigne. Avec saint Augustin, il dépasse toute sagesse et propose l'unique issue : « Sans Jésus-Christ, il faut que l'homme soit dans le vice et dans la misère ; avec Jésus-Christ, l'homme est exempt de vice et de misère. En lui est toute notre vertu et toute notre félicité. Hors de lui, il n'y a que vice, misère, erreurs, ténèbres, mort, désespoir. » (*Pensées,* 546, p. 571.)

La théologie pascalienne atteint ainsi son double but qui est une réconciliation de l'homme avec Dieu et, partant, avec soi-même. C'est le salut.

« On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes. » (*Pensées,* 483, p. 553.)

« *La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle* » (Pensées, 793, p. 695).

Si la théologie est distincte de la philosophie en ce qu'elle est soumise à une autorité, elle l'est aussi par son ordre de grandeur.

[14] Léon Brunschvicg : *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* La Baconnière, Cahiers « Etre et Penser » No 12, Neuchâtel, 1945, p. 169.

« Laissons donc là leurs différends. Ce sont des disputes de théologiens, et non pas de théologie [15]. »

Les querelles de prestige, les affrontements d'Ecole appartiennent à l'ordre des esprits où chacun se doit de briller avec tout l'éclat requis. La théologie est bien loin de cela, elle procède d'une sagesse qui n'appartient ni aux corps, ni aux esprits, la sagesse de Dieu.

« De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel. » (*Pensées,* 793, p. 695.)

Dans la lettre qu'il adresse à la reine Christine de Suède pour lui présenter sa machine arithmétique, Pascal note déjà l'ordre des corps et celui des esprits qui est plus élevé. Il s'arrête là. L'ordre de la charité est surnaturel : il faut l'œuvre de la grâce en lui pour qu'il entrevoie cette ultime possibilité. La théologie appartient à ce troisième ordre, et celui qui s'y adonne doit accéder à la charité par opération de la grâce. En dehors, le reste n'est que « disputes de théologiens ».

Lieu de la théologie, la charité s'en trouve être également le but.

Parmi les écrits de Pascal, deux ouvrages renseignent le lecteur sur ce point. *Les Ecrits sur la Grâce* et l'*Apologie.* La doctrine de saint Augustin touchant la grâce ne manque pas de brillants défenseurs et Pascal le reconnaît volontiers. Mais le volumineux *Augustinus* ne saurait toucher un large public. Pascal va « essayer de rendre toutes ces matières si plausibles et si populaires que tout le monde y puisse entrer sans peine... ».

La maladie l'empêchera de mener à bien une telle entreprise, par contre ce qui nous est parvenu de ces *Ecrits sur la Grâce* reflète une double volonté d'être ferme et accessible. Ferme dans l'exposé de la doctrine, accessible par le moyen d'un ordre très pédagogique — il s'élève des points non contestés aux points contestés — et par un langage simple.

Il s'agit de familiariser le lecteur avec le problème de la grâce : tous les hommes ont péché ; or Dieu sauve certains et damne d'autres ; quelle est la part de la volonté de l'homme et la part de la volonté de Dieu dans cette prédestination ?

Pascal étaye ses affirmations de nombreuses citations bibliques et met en présence diverses opinions. Nous lisons ainsi sous sa plume l'avis des molinistes, des calvinistes

[15] *Les Provinciales, op. cit.,* 3e Lettre, p. 50.

et de saint Augustin. Pour illustrer la pérennité du point de vue augustinien au sein de l'Eglise, Pascal traduira certains canons du Concile de Trente.

Dans un second mouvement il discutera de savoir si les commandements sont possibles aux justes.

L'entreprise est d'un théologien janséniste qui a longuement pensé et s'est pénétré de son sujet. Elle est également l'entreprise d'un homme attentif aux besoins des croyants et soucieux de leur cheminement spirituel.

Si — et Pascal le croit intensément — on n'accède à l'ordre surnaturel de la charité que par la grâce, alors il est nécessaire de tout entreprendre pour que le plus grand nombre puisse y entrer.

L'Apologie est mieux connue, le souci de Pascal pour ses amis pyrrhoniens et athées transparaît en des pages bouleversantes. « ... qu'ils reconnaissent enfin qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables ; ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur, parce qu'ils ne le connaissent pas. Mais pour ceux qui vivent sans le connaître et sans le chercher, ils se jugent eux-mêmes si peu dignes de leur soin, qu'ils ne sont pas dignes du soin des autres ; et il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent pour ne les pas mépriser jusqu'à les abandonner dans leur folie. Mais, parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont, il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fît pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes, et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront pas de lumières. » (*Pensées*, 194, p. 423.)

Ainsi la théologie se voit assigner un but précis, un but que Pascal trouve dans l'Ecriture.

« L'unique objet de l'Ecriture est la charité. » (*Pensées*, 670, p. 632.)

« La poésie fait éclater le point final de nos discours. »
Cette pensée n'est pas de Pascal. Un abbé bénédictin l'a offerte un soir à ses hôtes qui s'entretenaient de poésie, précisément. Il nous reste ainsi à franchir une dernière étape : les moyens dont Pascal juge utile de se servir pour que sa théologie atteigne le but qu'elle s'est fixé.

Pour que se crée un lien de communication entre le

théologien et son lecteur, il s'agit de rompre l'isolement superbe du « spécialiste ».

Pascal ne sépare pas théologie et art d'écrire. Nous trouvons dans *L'Art de persuader* l'essentiel de ses réflexions à ce propos.

« Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement ; car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté ; car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non pas par la preuve mais par l'agrément[16]. »

Dès lors Pascal va s'attacher à agréer, c'est-à-dire plaire et intéresser. Nous avons vu sa détermination dans les *Ecrits sur la grâce :* rendre aimable une doctrine aux airs farouches. Les Jésuites se proposaient de parvenir aux mêmes fins ; pour ce faire ils édulcoraient la doctrine. *Les Provinciales* et *L'Apologie* témoignent d'une autre manière de procéder : traiter en poète des sujets par ailleurs sévères et rébarbatifs.

L'effort pascalien va porter ainsi sur différents aspects de l'art d'écrire.

L'ordre d'abord. Si le but est d'intéresser, l'ordre des sujets compte pour beaucoup. *L'Apologie* possède cette souplesse dans le distribution des matières qui pique la curiosité et renvoie le lecteur à sa propre recherche.

Les Provinciales adoptent l'unité brève et percutante qui laisse à l'auteur toute latitude d'entraîner, par bonds successifs, son lecteur du sensationnel vers l'essentiel.

Dans le détail il faudrait souligner, comme il convient, le génie poétique jaillissant du sein de chaque phrase, captant, par la surprise que crée une formulation originale, notre attention bien disposée. La richesse des figures et la mobilité extrême des genres mettent en mouvement une véritable fresque dramatique au contact de laquelle le lecteur ne peut que se sentir interpellé. Séduit, il poursuivra.

L'art de Pascal n'est pas le moindre aspect de sa théologie. C'en est peut-être l'élément primordial, celui que tant d'autres théologiens oublient.

Philippe Sellier[17] analyse dans le détail cette fonction importante de l'écriture en tant que partie intégrante de la théologie des *Pensées*.

Et Pascal nous apparaît comme un grand théologien,

[16] Cf. Brunschvicg, Hachette Minor, *op. cit.*, p. 184.
[17] Cf. l'article cité in *Concilium* No 115, 1976.

non pas tant par l'étendue de ses recherches proprement théologiques, mais par le génie incomparable qu'il a eu à transmettre cette vérité dont lui-même vivait.

* * *

« On croit toucher des orgues ordinaires, en touchant l'homme. Ce sont des orgues, à la vérité, mais bizarres, changeantes, variables, dont les tuyaux ne se suivent pas par degrés conjoints. Ceux qui ne savent toucher que les ordinaires ne feraient pas d'accords sur celles-là. Il faut savoir où sont les touches. » (*Pensées*, 111, p. 383.)

Blaise Pascal, « un génie effrayant », un orgue bien extraordinaire... la registration est variée à l'infini, les claviers nombreux.

Crois-tu ?

— Crois-tu que le Seigneur Jésus-Christ est mort pour toi ?

— Je le crois.

— Lui rends-tu grâce ?

— Je lui rends grâce.

— Crois-tu que tu ne peux être sauvé que par sa mort ?

— Je le crois.

Rends donc grâce tant qu'il te reste un souffle : dans cette seule mort place toute ta confiance : n'aie confiance en nulle autre chose ; à cette mort remets-toi totalement, par elle seule protège-toi totalement, de cette mort enveloppe-toi totalement.

Et si le Seigneur Dieu veut te juger, dis-lui ; Seigneur, entre toi et moi, c'est la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ que je jette ; autrement, je ne lutte pas.

Et s'il te dit que tu es pécheur, dis: Seigneur, entre toi et mes péchés, c'est la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ que j'étends.

Et s'il te dit que tu as mérité la damnation, dis: Seigneur, entre toi et ce que je mérite, c'est la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ que je mets en avant, c'est son mérite que j'offre au lieu du mérite que j'aurais dû avoir et que je n'ai pas.

S'il te dit qu'il est irrité contre toi, dis : Seigneur, entre moi et ta colère c'est la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ que je mets à la traverse.

Cela dit, recommence à dire: Seigneur, entre toi et moi et ta colère, c'est la mort de Notre Seigneur Jésus-Christ que je mets.

Anselme de Cantorbery